1944

PIERO MARTINETTI

1P

IL VALORE OBBIETTIVO DELLA MORALE

(SAGGIO POSTUMO)

LODI (MILANO)
Tipografia Editrice G. BIANCARDI
1944

Estratto dalla " RIVISTA DI FILOSOFIA „
Nuova Serie, Vol. IV (XXXIV della collez.) - N. 3-4 - 1943
Nuova Serie, Vol. V (XXXV della collez.) - N. 1-2 - 1944

II 650

PIERO MARTINETTI

IL VALORE OBBIETTIVO DELLA MORALE

(SAGGIO POSTUMO)

LODI (MILANO)
Tipografia Editrice G. BIANCARDI
1944

UNIVERSITÀ DI TORINO
ISTITUTO DI SCIENZE POLITICHE

PIERO MARTINETTI

Il valore obbiettivo della morale [1]

I – *La possibilità della morale*

Schopenhauer afferma che è facile predicare la morale, difficile trovarne il fondamento. Ciò significa che esiste una moralità comune, le cui norme non differiscono essenzialmente presso i diversi popoli nè in epoche diverse, e costituiscono una specie di legge riconosciuta da tutti gli uomini. Si può affermare che gli uomini hanno una certa moralità, poichè non vi è nessuno che non abbia sviluppato in sè in questo senso, sotto l'azione della società, sia pure in modo riflesso, una certa linea di condotta. Vi sono, è vero, numerose eccezioni, vi sono dei costumi crudeli ed immorali che la religione qualche volta sanziona (per esempio l'uccisione rituale, la prostituzione sacra); infine le deviazioni accidentali degli individui sono innumerevoli. Ma ciò è spiegabile: presso la maggior parte degli uomini la vita morale non è che un inizio superficiale che può essere facilmente travolto dalla corrente passionale. Si sa, per esempio, che cosa diventano gli uomini in guerra e in accessi di follia collettiva. Tuttavia queste stesse eccezioni, queste deviazioni non inficiano l'uniformità della vaga regola comune che è più o meno riconosciuta dalla coscienza stessa. Lo stesso egoismo, la stessa crudeltà cercano d'ammantarsi sotto le apparenze della bontà e della giustizia.

(1) Pubblichiamo postuma questa monografia che l'illustre maestro aveva destinata, scritta in francese, per una università scandinava, e non mai pubblicata nè in italiano nè in francese. Essa rappresenta un felice tentativo di conciliare il moralismo formale di Kant con la concezione etico-sociale di Hegel.

(nota della direzione).

Questa moralità collettiva diffusa offre quindi una certa obbiettività, e non sarebbe difficile lo stabilire una specie di codice morale elementare nel quale tutti gli uomini potrebbero convenire. Del resto le stesse religioni, anche le più diverse, sono d'accordo su di un certo numero di norme che sembrano essere inseparabili dall'ideale umano più semplice e che trovano in tutti i cuori una pronta adesione e non hanno bisogno di dimostrazione e di giustificazioni.

Il grado di questa moralità diffusa non è tuttavia, in generale, molto elevato: e senza il ricorso del codice penale che, basandosi su altri motivi, fissa negativamente almeno un certo numero di norme sociali elementari, che sono la condizione indeclinabile della partecipazione della vita sociale, tale grado cadrebbe ancora più in basso. Le vere nature morali sono molto rare; e rara è anche normalmente l'immoralità dichiarata nelle sue forme più repugnanti: ma la mediocrità morale è molto frequente: la maggior parte degli uomini raramente si eleva al disopra di un egoismo vagamente limitato da certi istinti morali, al disopra dell'interesse ben compreso, al disopra di un certo senso di pudore sociale.

Quali sono le origini di questa moralità diffusa? Le sue origini si trovano già nella vita istintiva dell'uomo. Molte specie di animali hanno già in loro profondamente radicati degli istinti morali più antichi e comuni: l'istinto dell'amore materno e dell'attaccamento alla famiglia. Questa è senza dubbio la manifestazione più antica di questa attrazione che obbliga gli individui a uscire di se stessi per unirsi in ispirito ad un altro essere cosciente, tuttavia separato da loro da un abisso. Si costituiscono al disopra delle coscienze individuali delle forme d'unità che rappresentano nel loro insieme un sistema ideale di vita. L'istinto dell'unione dell'attaccamento al suo simile esiste già presso gli animali, per lo meno presso specie superiori; questo istinto è la fonte principale della vita sociale e di tutte le forme superiori della morale e del diritto. Non è punto strano se queste due tendenze originarie ed istintive danno vita esse sole nella maggior parte degli uomini ad una moralità elementare istintiva, e formano, per così dire, un carattere essenziale dell'umanità. L'aiuto al suo simile nei grandi disastri è considerato in certi casi come

un obbligo giuridico; e quando noi leggiamo, per esempio, la narrazione di quel viaggiatore in Siberia che, caduto da un ponte nel fiume sottostante, cercava con fatica di raggiungere la riva, mentre qualche siberiano contemplava ridendo i suoi sforzi, noi consideriamo questa cinica indifferenza come qualche cosa che è al di sotto dell'umanità.

Ma questa moralità istintiva non rappresenta tutta la vita morale; essa lascia particolarmente senza risposta la maggior parte dei problemi che interessano più vivamente la nostra coscienza. Noi abbiamo tutti una vaga intuizione istintiva della giustizia, e noi siamo capaci di applicarla con sicurezza nei casi più semplici riguardanti il *tuo* ed il *mio*. Tuttavia, quando i rapporti si fanno più complessi, questa intuizione naturale diventa insufficiente. L'ordine economico attuale della società è forse giusto? È giusto che una persona riceva l'interesse di un capitale che non ha creato? Ecco dei punti di capitale importanza, sui quali tuttavia l'istinto elementare di giustizia non basta più a guidare e ad accordare le volontà umane. Lo stesso avviene in proporzione maggiore nelle questioni morali relative al diritto ed allo stato. Quale è la costituzione dello stato che meglio risponda alla giustizia? È giusto che il sesso mascolino debba prevalere sul sesso femminile? La pena di morte è conforme a giustizia? Quando si può dire giusta una guerra? Questi problemi e molti altri si riflettono in mille modi nella condotta individuale, e danno luogo ad incertezze, a divergenze d'opinione che è impossibile risolvere con le intuizioni morali istintive. In tutti questi casi noi vediamo gli uomini lottare gli uni contro gli altri in campi opposti con la convinzione d'essere gli uni e gli altri dalla parte del diritto e della giustizia. Vi sono dunque delle certezze morali obbiettive, almeno in pratica, ma esse non estendono la loro influenza che su di una piccola parte della nostra vita, esse non ci danno un criterio sicuro per tutta la nostra condotta, noi non possiamo affermare che esse siano una base obbiettiva della nostra vita morale.

La direzione della vita in tutte le circostanze che vanno al di là delle regole semplicissime e comuni a tutti, implica una specie di riflessione, di coordinamento, una teoria più o meno

rudimentale della vita che diventa a poco a poco un insieme di principî, di abitudini, di tendenze, e forma così ciò che si chiama il carattere morale dell'individuo. Questa costituzione morale acquisita non è soltanto uno sviluppo personale di principî morali istintivi comuni a tutti gli uomini. Questi principî non entrano che come elementi di questa costituzione morale, che racchiude in sè, oltre altri elementi personali contenuti nell'individualità fisica, delle numerose abitudini e tendenze create dall'esperienza quotidiana e da riflessioni relative alla vita morale. Noi non dobbiamo più considerare questa costituzione come una creazione individuale artificiosa, estranea in fondo alla vita morale. Se noi facciamo astrazione dalle deviazioni emotive considerate anormali, noi possiamo constatare che esiste in tutte le coscienze per lo meno la tendenza a coordinare queste deformazioni con i principî morali istintivi, a costruire con esse una specie di verità sistematica, a riconoscere nelle regole alle quali noi ci sottomettiamo, delle leggi che hanno la stessa autorità dei principî elementari, e che sono essenzialmente della stessa natura. Questa creazione di un complesso di norme direttrici della vita per mezzo della riflessione personale sembra debba essere considerato come un unico sviluppo della vita morale che ha tutta l'apparenza di una rivelazione graduale d'una legge, che noi non riusciamo mai ad enunciare nella sua totalità e nella sua unità, e che si forma gradualmente in noi, e che s'incarna in visioni, in principî, regole che hanno l'apparenza di formazioni personali e soggettive.

Noi possiamo così distinguere due gradi di vita morale: il primo è costituito da queste regole elementari che possiamo considerare per la loro universalità e fissità come dei veri istinti: il secondo è formato da questo insieme di principî che l'esperienza e la riflessione traggono da questa base istintiva, e cercano di unire in un sistema coerente. Vi è in questo complesso dei principî, che si manifestano nell'uomo insieme a delle concordanze essenziali, delle divergenze profonde che possono costituire delle vere divergenze fondamentali per giudicare del valore d'una data attività o della vita intera. I diversi sistemi, diciamo meglio, i sistemi opposti della filosofia morale riflettono teoricamente queste divergenze di principio. Ecco dove sorge per il

filosofo preoccupato del valore della moralità il problema se si possa trovare un'unità in questa molteplicità ed in questa divergenza apparente delle concezioni della vita. È possibile trovare un criterio obbiettivamente valido che ci permetta di giudicare del loro valore?

L'apparente obbiettività e universalità delle norme morali istintive non ci viene qui che molto debolmente in aiuto. Non si tratta nel loro caso d'intuizioni logicamente ben definite, che potrebbero servirci come punto di partenza per giudicare del valore d'altri principî: sono essenzialmente delle intuizioni pratiche che danno luogo a degli impulsi irresistibili e che accompagnano la coscienza del loro valore: sarebbe vano tuttavia di volere farsi del complesso di tali impulsi un'idea chiara e concreta dei principî ai quali esse ubbidiscono. Queste intuizioni, dal fatto della loro indeterminazione, subiscono d'altra parte l'azione di altre tendenze, d'altri principî, che esse in parte si assimilano, così che solo una chiara analisi può eliminare l'oscurità che le avvolge, e riconoscere in esse l'elemento puro e obbiettivamente valido. Qualche dialogo socratico di Platone *(Chamides, Lysus, Laches)* espongono chiaramente questa indeterminatezza dei concetti morali fondamentali nella coscienza comune.

Questa difficoltà non ci conduce tuttavia ad un relativismo assoluto, che sarebbe una negazione del valore della morale. Il concetto di verità, come il concetto di fine morale (valore) è inseparabile da quello di validità universale ed obbiettiva. Qualunque siano le norme che la riflessione morale ci offre, noi non possiamo accettarle come tali se non le riconosciamo come valori, se non proviamo quella coazione ideale che c'impone la « verità ». Finchè la coscienza umana si ferma nei limiti della sensazione, noi non possiamo parlare di verità nel senso proprio di verità obbiettiva. Il sentire di ogni istante è soltanto vero. Ma quando questa coscienza unifica logicamente le sensazioni nelle loro concatenazioni causali e concettuali, allora sorge l'intuizione simultanea d'una verità che ha, relativamente al materiale sensibile, il valore di un *dover essere* logico, d'una verità che è tale per tutte le coscienze. Se la « verità » non possedesse questo valore universale ed obbiettivo, non avrebbe senso il dire

cosa è per noi una « verità ». Ora ciò che è per la conoscenza la subordinazione delle rappresentazioni alle leggi logiche, è, per la vita pratica, la subordinazione degli impulsi ai « valori »: alla costituzione d'una totalità unificata del mondo dei concetti corrisponde la costituzione d'un sistema unico di valori e la subordinazione di tutti i valori al valore supremo. Noi non conosciamo di questo procedimento, che per necessità si compie a priori, che le leggi e la direzione, non il termine finale. Noi abbiamo dunque, nell'ordine delle conoscenze, una scienza logica che illustra le leggi secondo le quali sono costituite le grandi costruzioni concettuali, leggi che dovrebbero essere per noi la forma più elevata della verità: ciò non impedisce tuttavia che la scienza e la filosofia ci presentino delle costruzioni divergenti, ciascuna delle quali pretende identificarsi con la verità. Ciò tuttavia non ci conduce a dubitare dell'unità del sapere e della verità; noi possiamo esitare a pronunciare un giudizio su delle dottrine divergenti, ma non esitiamo affatto a riconoscere che, di due dottrine contraddittorie, una sola può essere vera, e che il sistema ideale della verità, che per noi può essere inaccessibile, deve essere pensato come unico ed obbiettivamente valido. Praticamente la morale e la sua storia ci istruiscono sugli ideali umani, cioè sui sistemi dei valori che dirigono la volontà degli uomini, ma noi non troviamo in nessuna parte un sistema unico che valga senza contrasto per tutti gli uomini. Questo dissenso non ci impedisce tuttavia di riconoscere l'unità della legge: le regole semplici e concrete, che sembrano tuttavia contraddirsi, non possono essere che le forme di un compromesso, le incarnazioni di una legge unica in una realtà concreta diversa. In un caso come nell'altro, l'unità è una esigenza a priori, e senza la conoscenza di questa unità la verità e le regole non esistono. Ci è impossibile formarci la rappresentazione di due leggi morali o di due verità come due spazi formanti un mondo unico. Non è dunque forse possibile di stabilire una legge concreta suprema che abbia un valore assolutamente obbiettivo; anche le leggi le più inderogabili presuppongono dei rapporti umani determinati che non hanno in sè nulla di necessario e senza i quali esse non esisterebbero. Ma si deve, indirettamente o meno, potere stabilire una direzione obbiettiva come lo si fa per tanti altri concetti matematici e logici, che noi non possiamo deter-

minare che approssimativamente, ma che possiamo d'altra parte delimitare con precisione per mezzo di rapporti.

Noi ci troviamo così, per ciò che concerne i sistemi della condotta morale, nella stessa situazione in cui ci troviamo davanti i sistemi della conoscenza, ed il giudizio comparativo presuppone gli stessi criteri. Di questi criteri ne esistono due: il primo è un criterio esteriore e s'applica all'estensione del sistema. Una dottrina scientifica filosofica deve abbracciare la totalità della realtà che essa pretende spiegare ed illuminare con le sue spiegazioni in tutte le sue parti. Queste spiegazioni possono rappresentare solamente un'espressione più semplice dei fatti in una esperienza pura, ma questo poco importa. L'essenziale è che esse non mutilino la realtà, che esse non gli impongano una semplificazione che non consiste in fondo che nell'ignoranza d'una parte. Ne segue che una filosofia che voglia ridurre la realtà ad un meccanismo materiale, biologico ed economico, e che dimostra di non avere saputo penetrare la storia del mondo spirituale nella sua ricchezza e profondità, non può avere nessun valore.

Il secondo è un criterio interiore e riflette la sua unità. Ciò che noi possiamo affermare di più preciso per ciò che concerne la legge « a priori » che organizza il sapere, è che essa è l'esigenza dell'unità. Non si vuole con ciò affermare che il sapere debba prendere la forma d'un sistema razionale perfetto: l'unità razionale non è che un ideale. Si può affermare al contrario che l'analisi razionale della libertà ci mette in presenza d'una irrazionalità ultima irriducibile: ma anche il principio dualista della filosofia manichea è una conclusione razionale. Il presupposto dell'unità razionale indica soltanto che la razionalità è per noi l'elemento essenziale del mondo: elemento che costituisce il nostro essere più profondo, e che pertanto è il mezzo per il quale noi possiamo penetrare più intimamente se non l'essere il dover essere delle cose. Così noi giudichiamo i sistemi, sia che li studiamo nella loro esemplificazione pratica, sia che noi consideriamo le formule teoriche nei sistemi. La superiorità di un sistema di condotta è rappresentata per noi in primo luogo dalla sua maggiore estensione per ciò che concerne la vita. La condotta la più insensata è quella che considera il piacere del momento:

è già un segno di saggezza pensare alle conseguenze vicine e lontane delle nostre azioni. Ma la vera saggezza non deve considerare solamenle le conseguenze d'una linea di condotta data; non è vera saggezza se non sa apprezzare tutte le linee di condotta, tutti gli elementi complessi che formano la vita umana. Una rigorosa morale ascetica può essere ammirevole nella sua unilateralità; ma una morale che annulli tanti elementi della vita personale, della vita familiare e sociale, rappresentanti una così grande parte della vita umana, non ha certamente molta probabilità di costituire una visione obbiettiva della vita. Una morale utilitaria tiene conto realmente di tutte le forme più delicate della vita dello spirito che sono così raramente « utili » nel senso utilitario della parola? La povertà e la falsità delle sue spiegazioni dell'arte e della religione bastano a segnalarcene l'insufficienza. Si può fare la stessa osservazione sulla condotta umana che ci sembra più lodevole, se essa è più ricca e sa unificare gli elementi più eterogenei in un insieme armonico e coerente. La moralità implica molti sacrifici, essa può anche in certi casi esigere il sacrificio di tutto il nostro essere, ma non esige l'impoverimento della vita. Il primo criterio della vita umana consiste nella multiformità interiore, nella sua ricchezza spirituale.

Ma questa ricchezza è condizionata dalla sua unità, dalla sua coerenza, dalla perfetta subordinazione di tutti i suoi elementi. Ecco il secondo criterio della perfezione della condotta umana. Certo non si esige qui una subordinazione logica: l'unità di cui si tratta è un'unità a priori, che si forma a contatto stesso degli elementi come l'unità di un sistema scientifico che si forma da sè, per virtù interiore e che più tardi solamente, nell'esposizione sistematica, può rivestire la forma d'un sistema di pensieri subordinato ad un principio supremo. Questa esigenza a priori dell'unità non vale unicamente per l'individuo preso isolatamente, ma deve valere impersonalmente ed universalmente nel complesso spirituale di cui egli, in quanto essere morale, fa parte; cioè deve potersi imporre come unità a tutti gli altri individui; deve potere accordarsi ed armonizzarsi con la loro condotta in una volontà ideale, una ed identica per tutte le volontà morali. È in fondo la formula del principio kantiano: il paradiso, dice egli nelle sue *Lezioni di Metafisica*, è secondo Swedenborg l'unione di tutte le volontà buone nella volontà di Dio.

Noi abbiamo così gli elementi secondo i quali noi potremmo giudicare del valore dei sistemi di condotta: ciò che è il primo passo per risolvere il problema della possibilità d'una morale obbiettiva; poichè l'obbiettività è un concetto che ammette una gradazione tanto nei sistemi scientifici quanto nei sistemi di condotta, ed il grado dell'obbiettività è determinato dal grado del valore intrinseco. È certo che ogni regola morale deve essere posta come obbiettiva: nel caso contrario non sarebbe una regola e non formerebbe una legge. Si può avere nello sviluppo della moralità una fase che noi potremmo in un certo senso chiamare premorale, nella quale l'azione moralmente buona (o che si crede buona) è realizzata da una specie d' impressione istintiva, che non sa di valere al di là di questo punto e di questo momento. È la bontà ingenua di cui noi abbiamo degli esempi negli individui, la cui bontà è il risultato di una felice disposizione naturale che tuttavia non si ripiega su se stessa e non arriva a porsi un piano stabile di condotta. Non si può parlare ancora dell' esistenza di una norma. Vi sono delle regole soggettive come quelle la cui necessità dipende dalla posizione arbitraria di un fine, ma sono regole nel senso improprio della parola. Si ha una vera norma solo quando è posta dalla ragione, quando la volontà non è stimolata da un fine che esercita un'azione impulsiva limitata a questo caso particolare, ma da un fine con carattere generale che esercita sulla volontà un' azione normalmente necessitante, cioè da un fine che corrisponde attraverso un presentimento oscuro ed iniziale ad una concezione razionale della realtà, e perciò si pone essa stessa come qualche cosa che deve valere per tutte le volontà razionali. È allora che, sotto l' aspetto pratico, comincia la vita della ragione, e con essa la moralità. Che sarebbe di una verità riconosciuta come obbiettiva soltanto in relazione all'individuo che l'ha formulata? Essa non dovrebbe essere logicamente valida che per questo individuo ed in questo momento, perchè ad ogni istante l'individuo è un altro. Non si avrebbe allora nessuna verità. Se l' individuo riconosce una verità superiore alle sue impressioni del momento, egli riconosce una cosa che non dipende nè dal suo arbitrio nè da quello degli altri; qualche cosa che si pone come assolutamente reale ed è ugualmente reale per tutti. Questo è

tutto ciò che implica il concetto di verità obbiettiva. E così è della norma, la quale se è veramente tale, deve trascendere l'individuo, proporsi un fine che la ragione pone come assolutamente valido e, tuttavia, valido per tutti gli esseri razionali. Ma non vi sono forse norme opposte a norme? La morale utilitaria non pretende essere la sola vera morale obbiettiva; e quella teologica non ha la stessa pretesa? Il dissenso degli uomini su ciò che riguarda l'obbiettività dei sistemi di condotta non vuol dire che questo: che essi non sono d'accordo su ciò che deve essere posto, sia come verità, sia come valore, come elemento essenziale del sistema razionale della realtà. Una decisione su ciò che concerne il valore obbiettivo d'un sistema di condotta dipende dalla decisione di ciò che concerne il suo valore come sistema razionale.

Lo stesso avviene del sistema delle nostre conoscenze. Quando noi parliamo dell'obbiettività assoluta della conoscenza caratterizzata dalla sua universalità e necessità, noi non definiamo in fondo che un ideale della conoscenza: in realtà non esiste una conoscenza di questa natura. Nel medio evo il mondo delle sfere celesti era considerato come una realtà assolutamente obbiettiva, come ai nostri giorni il sistema stellare che regola la legge della gravitazione. Ma che cosa è il mondo fisico obbiettivamente? Sarebbe difficile oggi rispondere a questa domanda.

Una delle questioni più gravi della teoria della conoscenza è precisamente questa: se e come le realtà fisiche possono conservare il loro valore di fronte al mondo delle realtà spirituali. La teoria della conoscenza è precisamente un esame della conoscenza dal punto di vista della sua obbiettività; il suo scopo è la ricerca della conoscenza assolutamente obbiettiva, cioè del principio secondo il quale noi dobbiamo concepire la realtà intera per averne una rappresentazione assolutamente obbiettiva. Tutti i sistemi di conoscenze, tutte le scienze pretendono avere un valore obbiettivo, ma vi sono delle obbiettività che al contatto di altre conoscenze cadono, diventano delle obbiettività relative. Che diventa, per esempio, il sistema fisico più obbiettivo del mondo di fronte ad un punto di vista psicologico? La visione d'un'obbiettività suprema che possa risolvere in sè tutte le obbiettività relative e darci la vera immagine del mondo, non può aversi che mediante la comparazione di tutte le conoscenze.

Una risposta alla questione « se e come una norma morale assolutamente obbiettiva è possibile » dovrebbe essere preceduta da un esame dei diversi sistemi ideali di condotta, e quindi dei sistemi di morale sotto il doppio punto di vista che noi abbiamo più sopra fissato. Di ciascuno d'essi bisognerebbe porre questa questione: comprende esso veramente la totalità della vita e tiene conto di tutti i suoi momenti e di tutti i suoi aspetti? La prima condizione di una teoria della vita è che essa si adatti completamente alla vita: un quadro incompleto non sarebbe soltanto imperfetto, ma falso. Ed in secondo luogo ci può dare un sistema coerente di tutti i momenti e di tutti gli aspetti della vita? Soltanto il sistema di condotta che rispondesse a queste due esigenze potrebbe essere considerato un sistema obbiettivo di norme morali, non certamente l'assolutamente obbiettivo, ma quello che nelle condizioni presenti risponderebbe meglio alle regole ideali della obbiettività.

Un esame simile implicherebbe una esposizione ed una critica della filosofia morale in tutte le sue parti: ma una tale estensione non è, dal punto di vista che ci riguarda, assolutamente necessaria; essa ci farebbe al contrario correre il rischio di fissare la nostra attenzione su di una quantità di questioni secondarie che non hanno per noi importanza. L'esame del carattere razionale d'un sistema può essere limitato al principio, alle direzioni fondamentali; ciò è sufficiente per giudicare della sua universalità, della sua coerenza logica, cioè della sua razionalità. La teoria della conoscenza compie qualche cosa di simile di fronte alla metafisica. Anche essa si propone di dimostrare quale è il possibile sistema obbiettivo del conoscere, ma non di ricostruirlo. Quando si paragonano i diversi sistemi parziali delle conoscenze, questa comparazione che s'impone allo spirito umano per le secrete contraddizioni che vi si nascondono, mette in rilievo le diverse possibili direzioni fondamentali del conoscere, che contengono in sè in potenza, senza bisogno di svilupparle, le diverse concezioni filosofiche del mondo. Poniamoci di fronte, per esempio, ai due infiniti che riempiono il cuore di Kant d'una venerazione e di una meraviglia sempre crescenti: il cielo stellato sopra di noi e la legge morale in noi. Essi sono inconciliabili tali quali essi si presentano. Se il cielo stellato con i suoi

miriadi di soli e di pianeti è una realtà obbiettiva assoluta, che sono io verme effimero e miserevole della terra? E quale valore possono avere i miei pensieri d'un istante? L'infinito esteriore mi opprime e mi annulla. Ma se la legge morale in noi è veramente un fondamento essenziale dell'intera realtà, se l'ordine morale è veramente il fondamento essenziale della realtà, quale valore possono ancora avere le miriadi d'astri nel cielo? Accanto all'infinità interiore l'infinità degli spazi e dei tempi è tutto al più il simbolo sensibile di qualche cosa, che nella sua natura essenziale non si rivela che a noi. Le due correnti del naturalismo e dell'idealismo sono già *in nuce* in questa opposizione; e qui si opera la distinzione essenziale degli spiriti: *discretio spirituum.* E la storia della filosofia ben compresa ci dimostra realmente che essa risulta dalla formazione graduale d'una direzione obbiettiva nella quale possono concordare Leibniz e Kant, Hegel e Schopenhauer, e sulla quale il dissenso non è possibile perchè ci porrebbe fuori dalla corrente vitale del pensiero. Essa permette infine le costruzioni le più diverse; e le storie della filosofia hanno accentuato le differenze più che l'unità: ma l'unità che essa manifesta attraverso tante diverse tendenze speculative conferma, nella maniera più efficace, il suo valore obbiettivo. Essa costituisce tutto ciò che vi è di veramente obbiettivo nella filosofia. La metafisica può in seguito costruire su di esso le sue grandi sistemazioni dell'universo, ma se essa volesse essere sincera dovrebbe dare queste interpretazioni per ciò che sono in realtà: ipotesi, opinioni geniali che possiedono senza dubbio una grande parte di verità, ma che nessuno può imporre seriamente come delle verità assolute in senso assoluto.

Questa constatazione d'una direzione obbiettiva del pensiero umano nella sua storia secolare ci permette una semplificazione ulteriore. Poichè la conoscenza è la forma iniziale dell'essere che crea il suo cammino, ne deriva che le divergenze in ciò che concerne la direzione che deve essere caratterizzata come razionale ed obbiettiva, possono essere problematiche, e la divergenza del pensiero teoretico, vivente nel pensiero dei filosofi, dal pensiero comune che ne segue le tracce con passo assai lento, può essere un grave problema. Ma la pratica è la realizzazione della conoscenza nella vita, la trasformazione della verità in valore, la posizione definitiva dell'essere su di una via

riconosciuta intuitivamente come obbiettiva. Ora noi non possiamo pensare, qui sovratutto, che lo spirito possa errare perpetuamente, come in un cielo incantato, senza trovare mai una via definitiva; più ancora che nella conoscenza noi dobbiamo qui presumere di trovare una direzione obbiettiva già storicamente indicata. E così è in effetto: si tratta di un esame di posizioni che si allontanano da questa via, che noi possiamo considerare fondamentale e che ci prova che esse sono in definitiva più delle correzioni e dei completamenti che delle vere opposizioni. Le stesse dottrine pratiche dell'edonismo e dell'utilitarismo non sono in opposizione irriducibile con la morale idealista e religiosa; al contrario esse accentuano su molti punti delle constatazioni, che quest'ultima non prende sufficientemente in considerazione. La morale egoista del Rochefoucault è senza dubbio falsa nei suoi principî, ma essa è profondamente vera come constatazione positiva d'una situazione. La questione posta se esiste una norma morale obbiettiva e su che essa si basa, non può tenere conto di questo stato di cose: essa pretende dunque realmente proporre un esame profondo della via, verso la quale attraverso delle incertezze e dei turbamenti innumerevoli, s'orienta la vita spirituale dell'uomo e chiedere come noi dobbiamo precisamente formulare e fondare il sistema normativo, che si rivela nello sviluppo morale dell'umanità.

II – *Il carattere geniale della morale*

La più semplice considerazione dell'evoluzione morale, quale si sviluppa storicamente presso l'umanità, ci mostra la cooperazione di due fattori: un fattore fisso relativamente costante, quasi passivo, che è il complesso delle norme che sono diventate un processo istintivo; un fattore attivo, innovatore, dovuto alla riflessione etica, alla tendenza a rielaborare nuovamente il sistema normativo. Questi due fattori in realtà si allacciano continuamente in un processo unico. Il complesso costante delle norme ftssate dalla vita presuppone sempre una riflessione continua, la quale non è che una specie di commento che diventa alla sua volta fattore di moralità penetrante nella vita stessa. Questa distinzione si richiama in definitiva ai due momenti so-

ciali che costituiscono la base di questo doppio fattore. In tutto il processo della vita morale vi è un lato che non è che ripetizione, imitazione; ed un lato che è creazione vivente, ascensione spirituale. Le creazioni spirituali delle generazioni passate, affermate e fissate in attività quasi istintive, vivono e si ripetono nella moralità diffusa delle moltitudini; queste creazioni non appartengono tuttavia alle moltitudini: esse sono create da una minoranza dalla quale discendono con un lento processo di penetrazione e di diffusione nella vita delle moltitudini. La moralità è il risultato della creazione geniale d'una minoranza che s'impone gradatamente come abito sociale e costume alle coscienze nella vita collettiva, mediante un processo d'imitazione che è il segreto del progresso sociale, ed infine penetra nelle coscienze come nuovo elemento di vita interiore, e diventa moralità. Questo avviene all'origine ed avviene attualmente per tutti i gradi della vita morale.

In ogni cosa del resto il progresso è sempre costituito da una serie d'iniziative individuali novatrici che si propagano in seguito lentamente per imitazione. Gli istinti stessi della vita organica non possono spiegarsi diversamente che come atti di creazione geniale d'individui meglio dotati, propagati in seguito per imitazione e trasmessi in fine per eredità a tutte le specie (A. ESPINAS. *Les sociétés animales*. 1877, pag. 223 e seg.). Negli organismi primitivi la concentrazione degli individui in una colonia, in un individuo collettivo, ha costituito all'origine un fatto d'intelligenza, il risultato di uno sforzo individuale (id. pag. 103). Lo stesso è dell'amore materno, che è la continuazione nell'ordine spirituale di questa unità fisiologica, che univa nel periodo uterino mediante la unità della circolazione organica la madre ed il fanciullo in un organismo complesso. Il sentimento stesso della socialità che ha luogo nel mondo animale, indipendentemente dal sentimento familiare, nella comunione delle disposizioni e delle impressioni, è dovuto a questo processo d'imitazione e di subordinazione che serrando le masse intorno a qualche individuo caratterizzato da qualche superiorità, trasformano l'aggregato meccanico in una vera unità sociale.

Ugualmente nel mondo umano ogni realtà sociale si risolve in creazioni ed in imitazioni: la storia della coscienza si con-

clude in una serie successiva di « iniziative rinnovatrici, che, apportando dei nuovi bisogni e delle nuove soddisfazioni, si propagano subito, e tendono a propagarsi per imitazione forzata e spontanea elettiva e inconscia più o meno rapidamente, ma regolarmente nella maniera di un'onda luminosa » (TARDE, *Les lois de l'imitation*, pag. 3).

La moltitudine in sè non è nè novatrice nè creatrice di valori: la moralità è un dono che essa ha ricevuto per una propria creazione. L'uomo comune non è per natura nè buono nè cattivo. Egli è piuttosto un essere passivo, indifferente, che sotto un impulso esteriore può volgersi tanto verso il bene quanto verso il male, ma più facilmente verso il male; e che, abbandonato a se stesso, non è capace di elevarsi, ma piuttosto di retrocedere e di rifugiarsi in una specie di animalità naturale. Ciò ci spiega come si adatti facilmente alle immoralità più repugnanti, agli spettacoli più mostruosi; si constata allora quale bestia umana si nasconda sotto il « popolo » di tutti i tempi. Doudan (*Lettres IV.* pag. 420) riporta la seguente scena dei preludi della Comune: « Questi stessi patrioti hanno annegato un povero diavolo con il pretesto che esso era un poliziotto. Ventimila spettatori senza grandi eccezioni hanno mostrato una curiosità indifferente a questa scena che è durata delle ore ». Una studentessa russa, Alia Rachmanona, racconta nella *Revue de Paris* (1 marzo 1935), fra altre scene d'orrore alle quali essa assistette al principio della rivoluzione in una grande città della Russia Orientale, il martirio di un vecchio monaco e d'una famiglia del *pope* eseguiti da una folla di bruti ubbriachi. Il monaco fu impalato e non morì che la mattina dopo, i fanciulli furono uccisi a colpi di bastone davanti ai genitori legati ad un banco che furono poi annegati. « La folla guardava questo spettacolo con interesse. Delle ingiurie e dei motteggi erano scagliati da tutte le parti. Ed era pertanto la stessa folla che poco tempo prima aveva piegato le ginocchia davanti gli Czar. E non un solo uomo si è trovato per difenderli ». Le folle che assistevano ai supplizi del fuoco dell'inquisizione ed alle esecuzioni del Terrore mostravano davanti agli spettacoli atroci la stessa curiosità indifferente. Questa è la moltitudine, e tale è stata in ogni tempo. Essa può ricevere per mezzo degli istinti sociali

e per le abitudini una certa vernice di moralità: ma essa tende per se stessa verso l'animalità pura, e lungi dal favorire il progresso morale tende piuttosto a creargli degli ostacoli per la facilità con la quale essa si adatta e si associa alle potenze del male.

Il progresso sociale e la cultura sono state possibili solo perchè in ogni tempo un piccolo numero di uomini, dotati di facoltà di vedere e di creare, si è elevata sulla moltitudine: questi uomini hanno visto e suscitato agli occhi degli uomini del loro tempo un mondo che, senza di essi, non avrebbero visto. È grazie ad essi che la bellezza, la verità, la moralità sono state rivelate. È per il fatto di questi « veggenti » che le religioni hanno avuto origine, e non soltanto le grandi religioni storiche, ma le prime iniziazioni religiose dei popoli primitivi, che si sono in seguito trasmesse immutate in un complesso spesso incomprensibile di miti e di superstizioni. I popoli primitivi hanno nei loro sognatori i loro mistici, che in generale erano considerati sacri e formavano una casta separata. È a questi veggenti della preistoria che la religione deve la sua origine. Ma in seguito ogni nuova concezione e riforma ha sempre dovuto il suo inizio ad una visione individuale geniale, che più tardi discende e si propaga nella moltitudine non senza subire delle gravi deviazioni. La vita religiosa stessa presuppone un centro di spiriti attivi che la sostengono e la guidano; è a questa distinzione che è dovuta la formazione in tutte le religioni di un clero come casta religiosa. Il processo imitativo è qui ben visibile, poichè in realtà ciò che nelle grandi tradizioni religiose si è comunicato alla folla non è la religione come vita interiore, ma il suo formalismo esteriore e pratico. Che cosa è la religione per la maggioranza se non una regola di pratiche, che sono accettate e seguite con reverenza, con una specie di rispetto della volontà sociale?

Tutte le forme della moralità sociale hanno così la loro origine in una serie di creazioni individuali, d'atti originari di genialità morale, la cui azione rimonta alle prime età dell'umanità, e continua ancora in mille modi intorno a noi. Goëthe *(Dial. c. Eckermann, 1 aprile 1827)* alla domanda come la moralità è sorta, risponde: come ogni altro bene viene da Dio; essa è più

o meno creata per tutti, ma ad un grado superiore soltanto per pochi spiriti privilegiati. Questi ultimi hanno rivelato il loro interiore divino per mezzo di atti e di dottrine, e gli altri uomini, conquistati dalla bellezza di questa rivelazione, sono stati accesi di amore e portati alla venerazione ed all'imitazione. La creazione morale di un solo, che la tendenza naturale all'imitazione fa accettare, si estende in seguito fino a diventare un'abitudine collettiva, una tendenza; e quando questa abitudine si è fissata in modo assai stabile per rendere la coscienza collettiva ostile ad ogni tendenza contraria, il costume diventa normativo e prende il carattere di legge. Questo processo è intensificato in seguito dalla propagazione della vita religiosa, che si associa alla vita morale cooperando efficacemente alla sua diffusione. Il desiderio di perfezionare e di proteggere, di raccogliere per così dire nel proprio seno le forme inferiori, è proprio delle forme superiori della vita. È così che agisce la religione nei riguardi della morale trasformando la semplice voce della coscienza in un comandamento di Dio; è in tale modo che essa la fa vivere e la rafforza non solo, ma le dà ancora l'intensità e la delicatezza della vita religiosa. Ora uno degli aspetti più apprezzabili della religione, aspetto che conserva anche quando degenera in una superstizione formalista, è quello di conservare e proteggere la vita morale delle moltitudini. È con la stessa autorità, con la quale essa impone alle moltitudini i suoi simboli, che sono accolti passivamente, che essa impone loro i suoi decaloghi morali, e concorre così a spandere fra esse delle forme più elevate di moralità, che altrimenti non sarebbero possibili. È, per esempio, l'influenza delle religioni che ha cooperato più di ogni altra cosa all'introduzione di una certa moralità sessuale ed alla conservazione dell'ideale monogamico; senza di essa la semplice moralità naturale non avrebbe probabilmente offerto una resistenza sufficiente agli impulsi violenti della sensualità. È per un sentimento di pietà delicata verso la donna che Gesù ha vietato il divorzio: i suoi discepoli hanno accolto come precetto religioso questo raffinamento morale, che la durezza di cuore dell'uomo comune non avrebbe accettato.

Anche nella vita politica la subordinazione e la servilità delle moltitudini non hanno per sola causa determinante la

paura, fatto capitale della vita politica, ma quella tendenza naturale alla passività ed all'imitazione che caratterizza le moltitudini. Ecco spiegata l'azione che esercita l'esempio delle classi dominanti e delle personalità eminenti sulle classi inferiori: esse travolgono per imitazione molte altre persone; gli ideali della folla sono in generale plasmati su quelli delle personalità che essa vede brillare sopra di sè. Ecco spiegato anche il valore, il carattere che il governo ha sull'educazione morale collettiva. Quando quest'ultimo inspira le sue azioni alla giustizia e si conduce verso i governati con quello spirito di direzione e di protezione paterna che è l'ideale dello stato umano e cristiano, un'ondata di moralità si propaga nelle sfere le più umili e rende possibile l'unione delle volontà in un senso di dedizione all'ideale sacro della patria. Ma quando il governo è in realtà contro la la nazione, e la sua attività non è che una forma d'oppressione e di spogliazione mascherata dalla rettorica convenzionale, allora la moralità privata scompare, e l'egoismo particolare fa disparire l'unità morale della nazione.

La stessa cosa avviene in tutte le sfere dell'attività sociale. Ogni progresso è sempre un piccolo passo, un piccolo mutamento in relazione agli antecedenti; e questo piccolo mutamento in generale è già preparato dalle condizioni dell'ambiente. Ma la scintilla novatrice è realmente una visione originale, una specie di illuminazione della coscienza; e questa visione, questa illuminazione non è un fatto collettivo, è una variazione individuale che costituisce una creazione. Questo processo, di cui Tarde ha messo in luce l'importanza fondamentale, è una specie di adattamento organico, nel quale il momento della subordinazione passiva degli elementi inferiori ha la sua importanza teologica per la pace e l'unità sociale. « Se l'istinto d'imitazione non fosse così generale fra gli uomini, i legami della società sarebbero rilassati. Questo contagio che si chiama la moda, l'uso, ecc., trattiene la folla in una certa disciplina che contribuisce a mantenere il tutto in ordine. Ci si divorerebbe l'un l'altro, se non ci si imitasse l'uno con l'altro, e la dolcezza delle relazioni deve più che non si creda a questa tendenza delle persone mediocri di fare come tutti gli altri, a pensare a parlare a camminare a vestirsi come il proprio vicino. Ma è bene che

alcune persone d'eccezione protestino contro la tirannia dell'abitudine, esse preparano altre mode ed altri usi, ed in tale modo il mondo non si fossilizza troppo, e si trasformano le dottrine, i costumi, le leggi ed i governi » (DOUDAN, *Lettres IV*, pag. 282).

Tutte le forme di civilizzazione e di progresso sono dovute all'azione di questi spiriti iniziatori o novatori; essi formano una vera « *élite* » morale che non si deve confondere con la classe dominante, che è essa stessa in grande parte folla, o popolo: e malgrado siano dispersi in tutte le classi sociali e spesso condannati al silenzio, essi sono in realtà la forza secreta del popolo fra il quale vivono. I loro destini sono strettamente legati a quelli delle civiltà delle quali sono l'anima: quando essi sono numerosi ed uniti, essi sono in grado d'esercitare un'azione direttrice su tutta la società con la loro sola superiorità spirituale; e quando scompaiono la moltitudine ricade nel suo stato naturale di barbarie. La caduta della civiltà antica è dovuta in primo luogo all'eliminazione dei migliori dovuta alle guerre ed alle persecuzioni *(Seck. Geschichte d. Unterganges d. Anticken Welt.* I. pag. 293).

Se la vita morale non è dunque l'opera collettiva delle moltitudini, ma il risultato dell'attività geniale degli spiriti creatori, noi abbiamo avanti a noi la direzione delle nostre ricerche: quale è il contenuto e quale è il valore di questa creazione geniale?

III – *La religione come visione geniale della vita*

La creazione geniale è sempre l'opera dell'intelligenza: ogni progresso pratico è sempre la realizzazione d'una visione che si apre come una realtà nuova e che orienta in questo senso tutta la vita dell'individuo. Questa è una verità che si applica alle creazioni più semplici dell'istinto organico, e si estende fino alle creazioni della genialità religiosa. Chi dice creazione dice realizzazione, per imperfetta od iniziale che sia, della realtà assoluta dello spirito; essa non può essere altra cosa che una forma di rivelazione spirituale. È un grave errore porre alle origini delle invenzioni, che determinano lo sviluppo della vita

organica sociale e spirituale, delle tendenze cieche e degli istinti oscuri; è vero che esse sono ancora qualche cosa di relativamente oscuro in rapporto alla luce dello spirito verso la quale esse aspirano; ma esse sono già in sè una specie d'illuminazione interiore, una intuizione geniale in relazione alla vita che esse elevano e trasformano. Noi non siamo naturalmente in grado di spiegare, partendo da questo punto di vista, la storia dell'evoluzione biologica: ma non vi è dubbio che ogni piccola variazione novatrice è stata dapprima l'opera d'intelligenze primordiali che noi non possiamo concepire: ecco perchè l'insieme delle loro opere ci appare nella storia come un disegno finale. Ma, al contrario, noi riusciamo molto bene a renderci conto che l'evoluzione morale è stata una creazione geniale progressiva dell'intelligenza, dapprima una visione, poi un orientamento dell'azione e della vita in accordo a tale visione. Ciò costituisce l'essenza della moralità e l'estensione della coscienza, l'elevazione della coscienza all'unità con altre coscienze in una verità superiore.

Se noi dobbiamo rappresentarci questa elevazione mediante uno schema astratto, dovremmo rappresentarci come punto di partenza l'individuo isolato, racchiuso nel suo egoismo e votato interamente alla morte completa. Le prime e più elementari forme dell'unione sessuale sono state le prime forme della fusione delle coscienze; in un mondo di cieche violenze l'amore è stato il primo punto luminoso della vita, la prima apparizione di unità e di pace. Egli ha dato all'individuo una prima forma d'immortalità con la generazione, con la sopravivenza dei generanti nei generati. E così che la vitalità indefinita della specie, il progresso verso forme più perfette, la creazione di grandi unità di vita collettiva sono state possibili. La voluttà è il senso dell'unione organica che si realizza in questo primo grado di unità. Al di sopra di esso e nelle specie più perfette degli esseri viventi appaiono altre forme di vita più nobili, da cui traggono le loro origini la nostra vita morale e tutte le forme superiori della vita. Perchè esse non penetrano più il nostro essere con una così profonda voluttà? Perchè esse non sono ancora che unificazioni iniziali, tendenze di unità, e non unità reali e complete. È perchè esse sembrano annunziarci una più alta perfezione, una più alta beatitudine; ma questa beatitudine dell'essere intero che è la vo-

luttà e che non può nascere che per una perfetta compenetrazione organica di due esseri, rimane loro estranea.

Le prime forme dell'unità morale sono state esse stesse alla loro origine delle illuminazioni, delle visioni. L'origine dell'amore materno sembra ad Espinas (op. cit. pag. 179-180) una questione insolubile, ma egli riconosce tuttavia che la questione è puramente psicologica. Dal punto di vista organico i figli sono una continuazione dei genitori, un prolungamento di organismi produttori, ma questa comunione, benchè essenziale, non basta a formare la famiglia che è un organismo morale. « Bisogna perciò che la comunione delle sostanze si muti in una comunione delle coscienze, e che gli organismi diversi che compongono la società domestica, dopo essersi separati materialmente, si riallaccino di nuovo gli uni agli altri mediante legami spirituali, cioè mediante idee e sentimenti reciproci. La storia della famiglia animale è la storia di questo processo correlativo delle coscienze individuali verso la formazione d'una coscienza unica » (op. cit. pag. 170-171). Se la questione non riguardasse che gli animali superiori vivipari, noi troveremmo l'origine del sentimento materno in questo senso di simpatia e di pietà che dovrebbe svegliarsi nell'essere che li ha messi al mondo. Ma come spiegare l'interesse e le cure intelligenti degli uccelli e degli insetti per le loro uova? La teoria si complica con la teoria dell'evoluzione della specie e delle funzioni generatrici, e deve probabilmente essere risolta nello stesso senso che è risolto il mistero dell'istinto (PERRIER, *L'instinct*, nell'*Année psycol. VIII*, 1902, pag. 561 e seg.).

Noi vediamo chiaramente in noi stessi che ogni progresso morale è un progresso nell'estensione e nella chiarezza della nostra coscienza. Quando la coscienza dell'uomo si apre per la prima volta al sentimento di pietà verso gli animali, come riconoscimento dei doveri di giustizia e di carità che noi abbiamo verso di essi come verso gli uomini, il punto di partenza è una specie di rivelazione: alla coscienza finora chiusa in se stessa e impenetrabile alla vita dell'animale, si apre una specie d'illuminazione, la partecipazione alla vita di quest'essere; e si avvera una specie di identificazione che ci fa conoscere la sua vita perchè ci fa vivere in noi questa vita stessa. Lo stesso amore

sessuale è condizionato alla compassione; un amore veramente profondo non è possibile che fra due esseri che possono comprendersi, compenetrarsi, vivere completamente ed intelligentemente la vita l'uno dell'altro. Non vi è nulla che separi l'uomo e la donna, quando l'attrazione passeggera dei sensi è passata, quanto la diversità spirituale, l'incapacità di venire reciprocamente a contatto intellettuale e sentimentale. Noi sentiamo tutti effettivamente che l'insensibilità morale è condizionata da una specie di cecità: l'uomo che ama di più e di più perdona è colui che vede e comprende di più. Il progresso della vita morale consiste in una estensione progressiva della coscienza intuitiva alla coscienza altrui; in una visione e compenetrazione diretta che si estende ad una sfera sempre più vasta. L'uomo comincia ad amare la sua propria famiglia, il proprio gruppo sociale, poi egli apre progressivamente la sua coscienza e la sua pietà a tutti gli uomini, anche ai più lontani, anche ai nemici. Una delle più belle parabole del Vangelo, quella del Samaritano, deve giustamente dimostrarci che la carità non conosce i limiti della nazionalità, e che essa è superiore a tutte le divisioni umane. Ma la carità supera gli stessi limiti dell'umanità, e si estende a tutti gli esseri che vivono e soffrono come noi. La pietà buddista universale per tutto ciò che vive, una delle forme più nobili della vita morale, è essa stessa il superamento di un limite, la liberazione d'una cecità, l'elevazione ad una comprensione più profonda della realtà che vive attorno a noi.

La visione estetica stessa, checchè se ne pensi del momento essenziale dell'arte, è conoscenza, estensione, approfondimento della visione. Secondo Kant essa è la visione delle cose nel loro ordine teleologico, ordine che noi sovrapponiamo all'ordine causale che è appreso dall'intelletto. L'ordine causale, che non è che un ordine della fenomenalità, l'ordine obbiettivo della scienza, non è tutto l'ordine obbiettivo assoluto. La visione estetica, teleologica ha, ciò è vero, sempre un valore puramente simbolico, ma in ogni modo essa prelude di già ad un ordine di cose più vere e più profonde che è l'ordine intelligibile: il vero ordine obbiettivo. Il suo compito essenziale si riduce a questo: che essa ci fa vedere le cose *sub specie aeterni*, che è una specie di estensione della nostra personalità

ad un ordine ideale più vasto, al quale essa partecipa con beatitudine. Come tutto ciò si sente nell'estasi che crea la musica! L'anima erra piena di beatitudine in un mondo che è un'unità ed un'armonia diversa dall'ordine che noi cerchiamo di introdurre nella realtà dei sensi, ed essa si perde in questo mondo come in un infinito nel quale essa sente la presenza d'un'affinità con il nostro essere più profondo. Quando si pensa all'emozione estetica del sublime che noi proviamo davanti alle grandezze della natura, la solitudine delle montagne, il silenzio delle foreste, il mistero del cielo stellato, qui la nostra anima sembra confondersi con una coscienza infinita da cui essa apprende confusamente una vita interiore e misteriosa delle cose, che in sè ha qualche cosa di divino; qui si manifesta più chiaramente ciò che appare già inizialmente nell'ordine morale: l'intuizione d'un ordine superiore e la subordinazione a quest'ordine, la dedizione del nostro piccolo essere a qualche cosa che ci sorpassa infinitamente. L'emozione estetica segue in effetto il passaggio ad un mondo che è superiore al mondo delle cose umane ed al regno dei viventi: qui lo spirito si eleva già confusamente verso il senso della vita dell'essere infinito. Con questo presentimento comincia la religione. Essa è stata, all'inizio, una sola cosa con la visione estetica: diciamo meglio, quest'ultima è stata all'origine l'organo della vita religiosa. L'arte si è separata più tardi dalla religione e si è sviluppata in un modo autonomo, ma in fondo non è possibile ancora oggi disconoscere il suo valore religioso fondamentale, e l'importanza che ha ancora ai nostri giorni il fattore estetico nella religione. Basta pensare, per esempio, all'azione del canto religioso, alla funzione che le arti plastiche, essenzialmente l'architettura, esercitano ancora oggi nella religione. L'azione che il cattolicismo esercita ancora oggi sulla moltitudine è dovuto non solamente alla sua opera morale, ma all'elemento estetico che egli ha ricevuto dalle religioni antiche, ed ha sviluppato nel suo rituale e nelle sue cerimonie solenni.

Noi dobbiamo dunque considerare la religione come la continuazione ed il coronamento di questa estensione ed elevazione della coscienza che è la vita morale. Essa è nella sua essenza visione, presentimento di una unità spirituale superiore,

la quale, poichè supera la nostra coscienza, non può esserci resa presente che per mezzo di simboli. Ecco perchè i primi iniziatori della vita religiosa sono stati dei veggenti, perchè essi hanno in realtà visto e intravisto qualche cosa che gli occhi altrui non riuscivano a vedere. Tale è stata l'origine vera della religione. Sarebbe un errore quello di volere porre alle origini ciò che è inferiore, degenerato, la magia e la superstizione, per dedurne in seguito le forme superiori. È il processo inverso del vero sviluppo. Non bisogna confondere ciò che costituisce lo spirito delle religioni inferiori, che ne fu all'origine lo spirito animatore, con i miti grotteschi che non sono che le scorie e le degenerazioni della religiosità primitiva. Abbiamo noi forse all'origine del Cristianesimo le leggende medioevali e le devozioni del cuore di Gesù? All'origine noi abbiamo la visione pura e luminosa del Cristo; le superstizioni sono delle deformazioni posteriori. Come lo ha dimostrato A. Lang, la mitologia e la religione sono due cose diverse che non bisogna identificare. Non bisogna cercare la religione dell'età omerica nella mitologia di Omero. Il substrato iniziale delle religioni primitive non è stato la loro mitologia, ma una intuizione elevata e confusa di una realtà trascendente, analoga al sentimento che costituisce per noi la vera essenza della religione. « L'influenza dell'uomo eccezionale, diciamo pure del genio, come organizzatore e profeta, si riscontra anche nei selvaggi come nelle civiltà avanzate; ed il fatto che una cultura primitiva come quella degli indigeni dell'Australia centrale può trovarsi fissata nella rigidità bizantina d'un formalismo rituale, non esclude la possibilità d'un periodo di formazione, durante il quale essa ha ricevuto l'impronta di spiriti individuali creatori » (G. Dawson, *Progress of Religion*, trad. franc. pag. 72-73).

I primi « veggenti » hanno senza dubbio introdotto qualche cosa di divino e l'hanno espresso con simboli: i miti sono delle creazioni della fantasia estetica, per mezzo dei quali lo spirito religioso cerca di fissare e di trasmettere le sue visioni. La loro maggior parte perde con il tempo il proprio significato originale e sono trasmessi, per la degenerazione che subiscono le religioni nella trasmissione e nella diffusione, come se non fossero dei simboli, ma la vera espressione immediata della realtà religiosa. Ecco perchè l'interpretazione dei miti antichi è difficile e quasi

impossibile: noi non possiamo più evocare nuovamente l'intuizione corrispondente. Schopenhauer faceva già osservare che i miti si presentano come delle immagini che nascondono un senso profondo, e che tuttavia ogni tentativo schematico d'interpretazione non ci conduce che a dei risultati assurdi; sono dei misteri dei quali noi abbiamo perduto la chiave. La religione ha in questa fase un carattere immaginativo, non che essa si limiti alle immagini fantastiche che le servono di simbolo, ma perchè le prime visioni creatrici hanno trovato in queste creazioni la loro prima espressione immediata.

Il più grande progresso nella vita religiosa è stato il passaggio dalle religioni estetiche, naturiste, alla religiosità spirituale e morale. Il primo iniziatore storico di questo movimento è stato Zarathustra: con lui le potenze divine diventano per la prima volta delle potenze morali; il grande dramma cosmico diventa un dramma morale. Il movimento profetico ebraico che segna il passaggio è di qualche secolo posteriore: il dio nazionale del piccolo popolo ebreo diventa il dio universale della giustizia, il Padre celeste di Gesù. È nella stessa epoca che ha luogo in occidente lo stesso movimento con gli orfici; è con Eschilo che il conflitto tragico fra la volontà superiore dell'uomo ed il tirannico ordine esteriore dà agli uomini per la prima volta la coscienza della loro connessione con un ordine morale superiore. L'elemento estetico cede qui il posto all'elemento spirituale e razionale: la religione si avvicina ad una grandiosa visione filosofica della realtà. Si può dire che con Buddha la religione diventa per la prima volta religione filosofica: la rivelazione profetica riconosce in se stessa l'opera della ragione. In ogni modo per quanto ci possa essere accessibile, riconoscendosi opera della ragione, la religione non cessa di essere un'iniziazione, una estensione della coscienza all'unità divina delle cose.

La filosofia non è che una funzione della religione in questo stadio più elevato del suo sviluppo; essa è l'intelligenza religiosa delle cose diventata funzione autonoma, ma sempre a servizio della vita religiosa. Ed il suo carattere razionale non vi contraddice affatto, poichè per i rivelatori e per i creatori la religione è una istituzione della ragione: la parola « ragione » non è na-

turalmente presa qui nel senso di ragione raziocinante (una funzione del pensiero che è in fondo secondaria e subordinata), ma nel senso di quella facoltà che coglie le idee per intuizione, che si eleva alla visione delle unità spirituali. La filosofia ha certamente un carattere negativo antidogmatico; ma essa non nega che le degenerazioni della religione, il suo formalismo mistico, il suo dommatismo intollerante, e non la religione stessa. Al contrario tutte le filosofie negative naturalistiche hanno in fondo una funzione religiosa in quanto negano l'elemento dommatico, che religiosamente è insufficiente: vi sono degli atei che devono essere più graditi a Dio di tutti i teologi ortodossi. È perciò che i grandi filosofi, Platone, Spinoza, Kant, danno già alla loro filosofia un carattere quasi religioso; ciò che li distingue dai grandi rivelatori è la preparazione speculativa, la costruzione intellettuale per mezzo della quale essi fondano le loro visioni intellettuali. I rivelatori al contrario pongono queste visioni come delle intuizioni dirette, che s'impongono da sè allo spirito, non per mezzo di dogmi come vorrebbero più tardi i loro discepoli degeneri, ma perchè esse sono la rivelazione di verità che noi non possiamo vedere tutti in noi in modo immediato con la nostra ragione, ma abbiamo bisogno che uno spirito superiore ci porti a vederle conducendoci per così dire per mano. Le tre verità fondamentali di Buddha sono delle vere affermazioni filosofiche; il dualismo cosmico che è alla base della concezione di Zarathustra e del messianismo di Gesù Cristo è un'intuizione fondamentale di carattere filosofico, alla quale non possiamo arrivare che mediante la riflessione, ma che, risvegliata, s'impone da sè come una visione immediata che non ci era nascosta che per la nostra cecità. Non vi è dunque opposizione fra i rivelatori ed i filosofi, essi non differiscono che per gradi; ciò che il filosofo mette in luce con un processo speculativo, il rivelatore l'annuncia come una conclusione di cui non è necessario esporre ed esaminare le premesse. È molto probabile che la visione messianica di Gesù sia stata preparata da una lunga successione di antecedenti cominciando dallo spiritualismo profetico fino all'ebraismo apocalittico, ma tutto ciò appare raccolto nella sua unità da Gesù e convertito in una grande visione luminosa che non ha bisogno di dimostrazione.

L'opposizione fra la religione e la filosofia (e la scienza che non è in definitiva che una funzione della filosofia) è in generale opposizione fra la filosofia come visione religiosa personale e la religione degenerata e materializzata che è la religione delle moltitudini. Le visioni religiose non si trasmettono nella loro purezza, esse cadono dalle loro altezze ai bassi fondi della vita collettiva ove si trasformano sotto le molteplici azioni degradanti, che esse necessariamente subiscono fino a divenire qualche cosa di radicalmente diverso. Come degradano e si trasformano, passando attraverso Paolo ed il cristianesimo ellenista, i primi secoli del cristianesimo. Non bisogna confondere la storia della religione con la storia delle religioni; cioè la storia della rivelazione religiosa negli spiriti creatori con la storia delle degradazioni di una rivelazione fissata da una chiesa. La prima di queste degradazioni è la loro materializzazione in un sistema dommatico ed in una gerarchia ecclesiastica, che naturalmente ha tutto l'interesse a soffocare le nuove rivelazioni che sarebbero la sua condanna. I veri spiriti religiosi s' inspirano ai rivelatori che li hanno preceduti, creano in essi ex novo una vita religiosa che è loro propria: Gesù non ha negato i profeti, e Manes si glorificava di dirsi discepolo di Gesù Cristo. È perciò che la vera successione dei rivelatori religiosi, la cui rivelazione è sempre religiosa e morale, non ci è data dalle chiese, ma dalla storia dei rivelatori originali che, se esistenti, combattono come riformatori ed eretici. Il più grande ed il più umile dei discepoli di Gesù Cristo durante i primi secoli del cristianesimo fu Marcione. Manes, il fondatore della chiesa manichea, è stato nel cristianesimo antico il più grande dei riformatori. Oggi ancora i mennoniti ed i quaccheri possono pretendere a ragione di essere i continuatori di Gesù più delle grandi chiese esistenti, il cui trionfo mondano è il più grande argomento contro il loro carattere cristiano: la chiesa di Gesù era una piccola comunità di poveri e di perseguitati, il cui capo non aveva altro trono che la croce. Per mezzo di questi riformatori, di cui la più gran parte ha diviso la sorte del suo capo spirituale, Gesù Cristo, è continuata nella storia e continua ancora questa rivelazione dello spirito, che si eleva dalle più umili forme della comunione morale fino alle intuizioni più elevate della comunione religiosa con Dio.

IV - *Rapporti della religione con la morale*

La morale si inserisce come un momento essenziale nell'unità e nella continuità del processo di creazione spirituale, che costituisce la sostanza della vita spirituale, e che con uno sforzo grande ed unico racchiude in sè la morale, l'arte, la religione e la filosofia. La questione dell'obbiettività della morale si confonde con quella dell'obbiettività della visione spirituale in generale, e si pone in tali termini: questa visione che concepisce la vita della realtà come un grande ed unico processo spirituale, *è una visione obbiettiva della realtà?* si estende in modo adeguato a tutto il reale, in una unificazione perfetta? Se questa visione spirituale ha un valore obbiettivo, la concezione della morale, che ne è la traduzione pratica, avrà un valore obbiettivo.

Un fatto sembra contraddire questa posizione della morale come momento della vita spirituale del tutto, e subordinato pertanto agli scopi superiori (religiosi): il fatto della possibilità d'una morale autonoma e quindi di una concezione autonoma della morale, che ne fa un aspetto della vita con i suoi fini propri subordinata ai fini dell'esistenza naturale (morale naturalista). Ora è vero che la morale è nata indipendentemente dalla religione e può sussistere in un primo momento, che è un momento molto imperfetto. senza la religione. Ma è indubitabile che la morale si presenta a noi sempre, anche se risaliamo alle età storiche più lontane, in connessione con la religione, e che questa connessione rappresenta oggi per noi un rapporto normale e necessario. L'impossibilità che noi abbiamo di sostenere filosoficamente una morale perfettamente autonoma significa l'impossibilità per il nostro spirito d'una morale separata dalla vita religiosa.

La ragione d'essere di una morale naturalista si spiega con il fatto che la vita morale, benchè subordinata nella sua totalità alla vita religiosa, è un momento che ha in sè le sue leggi, i suoi gradi, e che se ha bisogno della vita religiosa per trovare il suo coronamento e la sua suprema ragione d'essere,

non ne ha bisogno per svilupparsi come valore in sè e come preparazione alla vita religiosa. L'apparizione di quest'ultima non l'annulla: certamente essa le dà un nuovo carattere e l'orienta verso dei fini che trascendono il regno dei valori morali. Se la morale naturalista si trova in una posizione di fini subordinati come fini ultimi, essa ha tuttavia la sua ragione d'essere nell'affermazione dell'importanza di questi fini puramente morali nell'ascensione della vita. È una reazione legittima contro la morale teologica che non vede nelle leggi morali che i precetti di Dio.

La morale edonista ed utilitaria mette in luce il diritto dell'individualità e delle sue esigenze che sono incorporate per mezzo della religione in forma superiore di vita, ma non annullate. La morale rigorosamente ascetica, negativa, che vorrebbe negare del tutto la vita sensibile, si contraddice, perchè la negazione non è possibile che con dei mezzi sensibili. Quel marcionita di cui parla Théodoro che rifiutava di lavarsi con dell'acqua perchè questa era una creazione dello spirito cattivo, non pensava che il suo stesso corpo era una creazione dello stesso principio. Qui avviene come per il principio della carità, che concepita nel suo rigore assoluto come astensione da ogni violenza, ci porta nel regno illimitato della violenza dei cattivi, e quindi ad un ordine di cose che è direttamente opposto all'ideale della carità. Nessuno dei beni della vita sensibile è un male in sè; comincia ad essere un male quando si mette in opposizione con la vita superiore. Ad ogni grado della vita corrisponde un ideale che armonizza in sè gli elementi inferiori e li dirige verso la realizzazione d'una volontà superiore; la limitazione delle attività inferiori ha naturalmente in ciascuno di questi gradi un effetto differente. Ma in nessun modo, finchè l'uomo è su questa terra, questa limitazione può giungere ad una negazione assoluta; anche per l'asceta vi è sempre nel mondo dei sensi qualche cosa che è necessario alla perfezione, e, pertanto, è un bene; la forza ed il piacere sono un bene e questo carattere positivo che è loro proprio non può completamente sparire. Gli edonisti insegnano a cercare il piacere nel raffinamento: la serenità del saggio in Epicuro si avvicina all'apatia stoica. Ma che cosa è che nega progressivamente ciò che vi ha di grossolano e di fatuo nel piacere? È qualche cosa di positivo e di superiore

UNIVERSITÀ DI TORINO
ISTITUTO DI SCIENZE POLITICHE

qualche cosa che ha già un carattere religioso e che, invece di negare il piacere, l'attira a sè, lo raffina e lo trasforma. Noi dobbiamo dire lo stesso della morale che ammette come qualche cosa di naturale nell'uomo, l'istante altruista, la simpatia, e ne fa il principio esplicativo della morale. È un punto di vista che, anche quando subisce (come nel messianismo di H. Cohen) un travisamento quasi religioso ha sempre ancora un carattere naturalista. Esso presuppone sempre il progresso, la continuità dello sviluppo dell'umanità, la vita sensibile come il bene più grande che bisogna rispettare ed incoraggiare con l'aiuto della carità. Essa si estende così nelle sue forme più delicate al mondo subumano: la morale del « rispetto della vita » di Alberto Schweitzer è la forma più alta della morale altruista. Essa tuttavia manca di base: se la carità avesse solo il bene altrui come ragione giustificatrice, essa raggiungerebbe raramente il suo scopo. Il mondo è pieno di miserie, davanti le quali ogni carità è impotente. E quale valore può avere limitarla a degli scopi raramente raggiunti, destinati a dissolversi nell'infinita vanità universale? In che cosa la felicità degli altri e delle generazioni future ha un valore superiore alla nostra felicità per pretenderne il sacrificio? Schopenhauer ha ragione quando osserva che ciò che ha un valore reale nell'atto di pietà non è il sollievo dato agli altri, ma il nostro atto di rinuncia, o almeno la nostra attitudine di partecipazione ad una vita che è fuori di noi. La morale dell'altruismo e della simpatia ha tuttavia la sua giustificazione da un punto di vista superiore. Essa ha tutte le ragioni di fissare alla morale dell'altruismo un'origine indipendente ed una sfera autonoma propria. La religione non fa, e Kant giustamente lo riconosce, che comprendere in sè l'insieme dei doveri dando loro un senso più elevato e un posto più preciso nel complesso della vita. L'uomo (nel senso rigoroso della parola) non è ancora l'ideale supremo dell'umanità: al di sopra di lui vi è l'uomo religioso; ma l'uomo religioso è essenzialmente un uomo morale: uno dei criteri più certi per giudicare una religione è il suo rapporto con la legge morale.

Conseguentemente le affezioni ed i legami dell'unità familiare, dall'amore al sentimento della maternità, non saranno le determinanti finali della vita, ma sono certamente destinati a

conservare il loro posto ed il loro valore anche nella vita religiosa. Può essere un bene sotto certe condizioni saper superare gli affetti più dolci, come in certi casi può essere un dovere disprezzare la vita stessa. Ma la legge molto dura del Vangelo stesso (Luca IX, 59, 62; XIV, 26-27) non può essere ragionevolmente interpretata in questo senso assoluto, che la vita religiosa sia inconciliabile con gli affetti familiari. Si è osservato a questo proposito che il celibato predispone in molti casi ad una certa durezza di cuore. E se il pensiero dell'immortalità ha per noi un valore, non è per la persistenza del nostro povero io, ma per la speranza che esso ci dà di rivivere sotto una forma o sotto l'altra con coloro che noi abbiamo amato più profondamente quaggiù. E questa aspirazione ha un carattere religioso, su di essa si basa il culto dei morti nelle religioni antiche; ed il culto che noi offriamo ai nostri morti è senza alcun dubbio un culto religioso. Come potremmo noi rinnegare su questa terra questi affetti?

Ai sentimenti morali familiari s'associano i sentimenti morali sociali, che hanno forse con un'intensità più debole, una estensione ed una importanza ben superiore: essi culminano nel senso della carità universale che abbraccia tutti i viventi. Così l'ascetismo predica la rinuncia, la solitudine, la vita nella foresta degli asceti indiani, la vita nel deserto degli eremiti cristiani. Bisogna essere indifferenti a tutto ed a tutti, non bisogna degnare di uno sguardo (dice un precetto indiano) nemmeno la timida gazzella che passa. Ma un precetto così assoluto condurrebbe all'abbrutimento non alla perfezione. La socialità subisce delle limitazioni dalla vita religiosa; del resto la stessa morale riconosce il valore di una solitudine relativa. Più l'uomo si eleva, più sente il valore del silenzio e della riserva, ma egli sente anche sempre più una pietà profonda per questo povero branco di esseri umani che molto spesso erra senza pastore, disperso e dilaniato (Matteo, IX, 36).

Queste forme naturalistiche della morale hanno in una visione spirituale unitaria la loro ragione d'essere e la loro giustificazione: esse nascono da opposizioni secrete che la storia suscita negando un estremo con l'altro, negando, per esempio, una metafisica dommatica e mitologica con un sistema scettico, o per mezzo di altre forme più sottili di naturalismo che con-

ducono alle stesse conseguenze, così come essa nega più tardi questo positivismo demolitore con un ritorno a delle posizioni di dommatismo teologico rinnovellato e meno assurdo. Si comprende perfettamente da quali motivi è stata provocata la morale anticristiana di Nietzsche; essa ha un valore per il momento che mette in rilievo; ma nessuno sentirà il bisogno di difendere Socrate e Gesù contro Nietzsche. L'esigenza metafisica si fa sentire presto o tardi attraverso le stesse negazioni naturalistiche: la filosofia d'Epicuro è un vero sistema religioso, e l'opera di Lucrezio, che considerava la negazione della religione come il più grande merito dell'epicureismo, è animata da un vero entusiasmo religioso. Qui, come spesso, la negazione della religione non è in realtà che la negazione di una delle sue forme positive e temporanee. E così l'opera dei negatori più irreligiosi può fare parte, da questo punto di vista, della storia della religione. Come sarebbe possibile liberare la filosofia dal dommatismo teologico se non attraverso la forma di « illuminismo » di naturalismo e di scetticismo? Quale grande riconoscenza non dobbiamo noi a questi spiriti! Così la morale positiva e naturalistica può entrare come momento necessario nella storia della morale religiosa; ed il ricco sviluppo delle particolarità che è indipendente dal principio può essere un prezioso contributo ad una profonda comprensione di questa stessa morale.

Ma la morale non può arrestarsi in se stessa: l'impossibilità della morale naturalistica di fondare razionalmente la vita morale è la migliore dimostrazione della necessità che ha lo spirito di riferire la vita morale ad una visione metafisica, cioè ad un fondamento religioso. La morale stessa che fa del dovere una legge indipendente assoluta, e cerca nella venerazione che ha la coscienza per questa legge un fondamento sufficiente, non può sostenersi soltanto come una visione riflessa delle cose, e finirebbe, se abbandonata a se stessa, di indebolirsi come norma di vita. L'uomo ha bisogno di qualche cosa che venga dall'alto, ed unisca i doveri e le speranze della sua vita morale ad un mondo di cose eterne. Questo rigorismo morale fissa troppo il dovere come fosse un articolo del codice, al quale bisogna ubbidire passivamente, come qualche cosa che asservisce la coscienza. Ciò è falso. L'obbiettività morale è ob-

bedienza alla legge nella libertà, è uno sforzo, una creazione. Sembra che l'essenziale consista nell'elevarsi ad una sfera di bene dove noi ci sentiamo più liberi, e dove agendo liberamente noi sentiamo di creare noi stessi la legge. Questa creazione mette la nostra azione in relazione ad un sistema di realtà nel quale tutto si accorda con la nostra buona volontà: questa è la realtà religiosa.

Non bisogna quindi meravigliarsi se, in ogni tempo, la morale si è spontaneamente fissata in una visione religiosa, come momento della religione, come sua condizione immediata ed essenziale. È in questa legislazione che le religioni superiori vedono una delle loro funzioni principali. Quale grande parte alla religione morale prendono le reliquie che ci sono pervenute dell'Avesta, del Tripitaka buddista, della bibbia ebraica, del Vangelo e del Talmud! L'insieme delle leggi non hanno grande differenza in questi codici: il codice morale dell'umanità è in fondo uno solo. Le differenze più profonde non riguardano la sfera morale ma il precetto religioso; le norme rituali sono moralmente e religiosamente indifferenti. Lo stesso possiamo dire dei grandi sistemi spiritualistici ed idealistici di carattere religioso. Le loro differenze nel campo morale riguardano i diversi presupposti filosofici, ma il codice morale non offre delle differenze sostanziali. Una esposizione comparativa delle morali dei grandi filosofi metterebbe in rilievo in ciascuna di esse un grande numero di particolarità interessanti ma anche la loro unità sostanziale. La differenza più grave di questi sistemi di morale filosofica proviene dalla diversa concezione del divino e dal suo rapporto con il mondo. Coloro che hanno più profondamente subìto l'azione delle religioni popolari pensano generalmente il divino come un principio personale, e la legge morale come un insieme di norme che egli ha imposto agli uomini sue creature per la loro più grande perfezione e per la più grande gloria del regno divino. Negli altri la legge morale è come la presenza e l'esigenza del principio divino stesso, che risiede nell'interno dell'uomo e che è un richiamo perpetuo ad una unione più intima dell'uomo con il suo principio, ad un ritorno all'unità all'armonia della perfezione. Ma questa differenza è meno importante di ciò che possa sembrare a prima vista: senza entrare nelle

questioni interminabili che concernano la personalità di Dio, noi possiamo osservare che è difficile per uno spirito filosofico considerare Dio come un despota che regola con decreti le cose umane; lo stesso Calvino attenua il suo concetto di un Dio predestinante e arbitrario con il richiamo ad una saggezza misteriosa per noi incomprensiblle che guida la volontà di Dio. Una personificazione eccessiva di Dio e della sua attività è mitologia non filosofia. È d'altra parte difficile conservare un concetto mistico puro dell'unità divina senza ricorrere a delle personificazioni simboliche: molte delle difficoltà che separano le filosofie sul concetto della legislazione divina sono la conseguenza di sopravivenze mitologiche nella filosofia.

Non si vuole certamente sostenere con ciò che l'accordo delle morali filosofiche e religiose si estenda alle particolarità: si può, come nella dommatica religiosa, esigere l'accordo nei punti essenziali, e lasciare libera la determinazione delle particolarità alle quali non bisogna dare che una importanza relativa. È una ingenuità pretendere di essere così profondamente addentro nei secreti delle cose divine, da potere determinare con precisione tutte le prescrizioni particolari; ciò che è sempre inseparabile da una certa indegnità del concetto del divino. I mutamenti, le differenze, gli adattamenti non sono in Dio ma nell'elemento umano: la legge deve essere concepita come una via che per sentieri diversi conduce a Dio, e che in Dio è unità ed identità immutabile, non come una volontà che viene da Dio e che muta nel tempo e nello spazio introducendo così la diversità ed il mutamento in Dio.

Questa relazione essenziale della morale ad una visione metafisica di carattere religioso e filosofico sembra testimoniare gravemente contro l'obbiettività della morale. La diversità delle religioni e delle filosofie è uno degli argomenti di cui uno si serve per dimostrare l'inanità dei loro dommi. Si tratta soltanto di un argomento superficiale che, se l'esaminiamo più seriamente, non ha nessun valore. Le divergenze esteriori non escludono una unità radicale: questa unità è stata sentita da tutti gli spiriti profondi. Un *conciliator differentiarum* che cercasse di mettere in luce l'unità che lega fra di loro le grandi visioni idealistiche e religiose della filosofia, da Platone ai nostri giorni,

sarebbe uno dei libri più utili, non per costruire un eccletismo superficiale di futili particolarità, ma per dimostrare che sotto le differenze verbali e le ipotesi problematiche si nasconde in realtà una corrente spirituale unica, che è l'espressione più alta del pensiero religioso d'occidente.

Per ciò che concerne la religione, l'elemento unico, comune, appare facilmente quando si dia il suo giusto valore all'elemento simbolico, e non se ne voglia fare il momento essenziale della religione. Kant mette in rilievo questa unità delle religioni quando vuole che non si parli di « religioni » ma di « religione », che in fondo è una sola. I recenti congressi delle grandi religioni viventi segnalano sempre più questa armonia interiore di tutte le religioni, nelle quali ciò che vi è d'essenziale è lo sforzo della coscienza umana verso il mondo della realtà eterna. I venticinque gruppi di chiese protestanti che si unirono a Marburgo il 14 settembre 1929 hanno dimostrato che, al disopra di tutte le chiese, una grande comunità invisibile, unita dallo spirito cristiano di carità e di libertà, è oggi possibile.

Io credo che non sarebbe difficile ad un congresso delle religioni fissare in queste grandi linee un codice morale comune a tutti gli uomini. Ciò non vuol dire che non vi siano differenze che sono, in apparenza, essenziali: il Corano, per esempio, sanziona la poligamia (capit. IV, 3; XXXIII, 40), mentre al contrario condanna l'intemperanza ed i giuochi di azzardo. Non vi è dubbio che la mancanza di un precetto che raccomandi la pietà verso gli animali non sia una grave deficienza del cristianesimo. Ma uno spirito veramente religioso non vorrà oggi giurare su di un codice religioso qualunque: è lecito riconoscerne le manchevolezze senza disconoscerne il vero spirito. Ogni legge religiosa deve essere per noi un punto di partenza che ci avvia verso questo ideale: la legge monogamica s'impone sempre più nello stesso mondo mussulmano malgrado il Corano; ed in tutti il concetto della tolleranza reciproca e della fraternità umana acquista sempre più valore. La vera religione è sempre tollerante; l'intolleranza è il segno più certo della superstizione e della miseria morale che l'accompagna. L'intolleranza, ha detto l'imperatore Abkar, il grande principe mussulmano dell'India (1542-1605) non è che il frutto dell'ignoranza. Una nave portoghese aveva catturato una nave di pellegrini mussulmani e fra

il bottino si trovò degli esemplari del Corano. I portoghesi li attaccarono per disprezzo al collo dei cani. La flotta dell'imperatore avendo alla sua volta catturato una nave portoghese ed avendovi trovato degli esemplari della Bibbia, la madre di Abkar avrebbe voluto che si trattasse la Bibbia nello stesso modo. Ma Abkar rispose: « questi ignoranti non conoscono il valore del Corano e la loro maniera di agire è il frutto dell'ignoranza. Io conosco il valore del Corano e della Bibbia e non voglio degradarmi ad usare il loro modo d'agire ». Tutte le religioni tendono ad unirsi nella condanna della violenza e della guerra. Se esse non hanno agito con energia nell'occasione della grande guerra ciò è dovuto alla debolezza ed alla miseria degli uomini che le rappresentavano. Ma non vi è dubbio che lo spirito religioso sia unito in ciò, e che la questione essenziale per esse non è più di sapere se la guerra è o non è lecita, ma come sarebbe possibile limitare l'uso della violenza a quel minimo che la barbarie sempre rinascente e l'oscuramento del sentimento religioso rende disgraziatamente necessarie.

È perciò che tutte le religioni hanno un grande valore obbiettivo per la vita morale, ed esse si rassomigliano e su questo punto concordano malgrado la varietà dei dommi e dei simboli. « La fede in una morale imperativa, scrive A. Fouillée *nella France au point de vue morale*, che non si discute, in tanto che stabilita e sanzionata dal principio stesso dell'universo, è una diga possente contro le passioni criminali e viziose, contro l'interesse tirannico del momento attuale: essa è sotto una forma più o meno simbolica l'introduzione nell'io egoista di un non so che d'universale e di eterno. Ed è ciò che al di là dei miti dà a tutte le religioni la loro anima di verità, se l'essenza della verità è di essere universalmente valida per mezzo di un legame misterioso ma certo. L'umile credente, che introduce delle favole nel suo sentimento della vita universale, è meno lontano dal vero e sovratutto dal bene, che quel materialista orgoglioso ed egoista che non crede che all'ora presente ».

Lo stesso è della filosofia. Non è vero che vi sia un contrasto continuo fra i filosofi, per lo meno non è vero che in un senso, che non ha, dal punto di vista umano, che assai poca importanza. Salomone Maimon, uno dei più sottili dei

primi seguaci di Kant, voleva dimostrare nel suo Dizionario filosofico che tutti i filosofi in fondo hanno detto le stesse cose, e che non si distinguono che per l'imprecisione dell'espressione. E Maimon aveva in parte ragione; quale grande parte ha la terminologia nelle dispute filosofiche. Questo è anche il concetto profondo che sviluppa Solger (*Nachlass. Schriften II*, pag. 155 e seg.). Vi è come una filosofia ideale ma non espressa che riceve nella coscienza umana e nella realtà empirica delle concretizzazioni diverse e successive che sarebbe ingiusto di condannare, perchè tutte sono « condizionatamente vere ». Queste concretizzazioni sono determinate dalle diverse condizioni storiche, perciò ciascuna di esse è nel suo momento la migliore forma della verità filosofica. Ciò non deve essere inteso nel senso del relativismo storico, perchè questo valore della filosofia del tempo, determinata per il suo accordo con le condizioni dell'ambiente, non decide che della forma: la filosofia del tempo è la migliore perchè essa dà l'apparenza più accettabile alla verità filosofica che è sempre la stessa. Ma a questa gradazione di forma si sovrappone un'altra gradazione: vi sono dei sistemi nei quali si manifesta più chiaramente e perfettamente il contenuto essenziale della filosofia. È in questo senso che quello spirito sottile di X. Doudan dichiara di professare la filosofia dei luoghi comuni, ma dei luoghi comuni pensati, fortificati dalla conoscenza che il resto è vanità (*Lettres I*, pag. 161). Lo spirito filosofico nutrito da lunghi anni di letture e di riflessioni arriva a scorgere chiaramente che una grande parte delle questioni trattate dai filosofi non ha che una importanza secondaria, non tocca che i concetti di scuola, non sono che distinzioni per oslito verbali di un mediocre interesse. Lo spirito filosofico che si forma ha bisogno di passare per questo tirocinio, ma è un segno di poca profondità di spirito arrestarvisi. I problemi essenziali sono sempre gli stessi, e la filosofia non offre in fondo nuove conclusioni: la sua azione è sempre sovratutto negativa ed essa si limita ad eliminare le idee preconcette tradizionali che ci impediscono di vedere con chiarezza le verità essenziali, che l'uomo possiede già in una certezza confusa. Sono le verità che Doudan chiama i luoghi comuni. La filosofia la più paradossale non ha detto nulla in fondo che allunghi i limiti delle nostre conoscenze. Che cosa ci ha insegnato, per esempio, sul-

l'immortalità? Essa ci ha mostrato chiaramente la vanità di molte credenze tradizionali, ma in fondo non ha fatto che aprire la via alle speranze di una fede razionale. « Le acque nere e profonde che ci circondano da tutti i lati non sono abbassate di un pollice da quando l'occhio dei primi uomini le ha contemplate con timore e con tristezza » (*Lettres I*, pag. 251).

Molti pensieri filosofici che il mondo crede nuovi si trovano già nei vecchi libri, e solo la terminologia non ci permette di riconoscerli. Questo sovratutto è il frutto dello studio della storia della filosofia: riconoscere in un linguaggio fuori di moda le verità che oggi ci scuotono e ci attirano. Perciò non vi è una vera moda nella filosofia come in tutto il resto: essa non è che in relazione alla forma.

L'oscurità ed i dissensi dei filosofi devono condurci non a negare ogni valore obbiettivo alle loro opere, ma a riconoscerne i limiti, a distinguere con Epitteto il poco di verità essenziali che contengono e le numerose verità opinabili che non devono essere dommatiche, e che non offrono interesse vitale. Ciò che può fare la filosofia è, come dice Doudan, di fissare un piccolo numero di punti luminosi che possono in qualche modo illuminare tutta la regione misteriosa delle verità superiori e guidare l'uomo nella vita. Le filosofie che vogliono tutto spiegare risvegliano istintivamente e giustamente un senso di riluttanza. Noi siamo talmente persuasi che il nostro spirito non può penetrare l'ultima verità di coloro che pretendono di tutto comprendere, da considerarli come degli illusi. Il carattere della vera filosofia non è dato soltanto dalla luce che essa spande su certi punti fondamentali, ma dall'ombra che essa lascia sussistere su tutto il resto.

La determinazione fedele ed esatta delle particolarità proprie di ogni filosofo conserva tutto il suo valore come ricerca storica, e ciò basta a giustificare tutta la fatica che le è consacrata. Ma dal punto di vista umano importa di più stabilire chiaramente l'accordo secreto sui punti fondamentali che stanno sotto le loro divergenze, essendo queste ultime dovute sovratutto alla diversità delle condizioni storiche e del linguaggio che il tempo gli ha imposto. Questo non è un eccletismo superficiale. Noi sentiamo molto bene, per esempio, che il regno dei cieli di Gesù ed il mondo intelligibile di Kant sono fondamentalmente la stessa cosa: ma noi non sentiamo il bisogno di ridurre l'uno all'altra

e di ridurle ad una terza formula introducendo una nuova espressione ugualmente imperfetta della stessa verità. Ciò deve consiliarci piuttosto a limitarci a considerare il pensiero filosofico solo nelle vette. La facoltà di vedere chiaro e di bene ragionare nelle questioni metafisiche, dice giustamente Monod (*Le probléme du bien, III,* pag. 10) è il privilegio di una aristocrazia più ridotta e più chiusa ancora di quella che ha il privilegio delle alte intuizioni matematiche; soltanto vi è un più grande numero di persone che credono di potersene occupare, perchè le questioni metafisiche si prestano al vaniloquio più che le matematiche.

V - *La visione religiosa della realtà*

Noi abbiamo visto che le apparenti diversità dei concetti (i tentativi di una spiegazione autonoma della morale) non possono essere considerate come delle difficoltà decisive in relazione alla concezione che fa della morale il processo obbiettivo della vita e dello spirito, concezione la quale è, nelle sue linee essenziali, la credenza secolare che ha inspirato le grandi religioni ed i grandi sistemi di filosofia idealista. Così si è in qualche modo fondata l'obbiettività della concezione reale della realtà (e perciò della morale) per una specie di *consensus gentium;* argomento al quale non si può in questo caso negare un grande valore, ma che filosoficamente non è decisivo. Noi dobbiamo dunque pertanto esaminare questa concezione ideale da un punto di vista più profondo, come enunciazione filosofica, come sistema logico, perchè solo la dimostrazione della necessità logica di un sistema ci dà la dimostrazione della sua obbiettività assoluta.

Se noi fissiamo la nostra attenzione, come si dovrebbe fare più spesso, su ciò che le grandi filosofie hanno di comune, noi vedremmo che in primo luogo esse sono d'accordo nel concepire la realtà come un sistema infinito di vite spirituali, ciascuna delle quali deve essere pensata, nei gradi e nelle forme infinitamente diverse, come la coscienza che ognuno di noi ha del nostro essere. Nessuna sembra essere in sè qualche cosa d'assoluto e di definitivo; ciascuna tende verso l'espansione del proprio essere ed in tale modo verso la partecipazione ad una vita superiore. La vita morale e la vita religiosa rappresentano

l'apice di questa ascensione universale, che non può essere soddisfatta se non nell'essere nel quale si realizza la piena coscienza della sua unità perfetta, cioè in Dio.

Questa perfetta unità divina non è per noi che un ideale: la sua unità stessa è assolutamente incompatibile con la possibilità per noi di rappresentarla o di pensarla interamente. Noi non possiamo che determinarla imperfettamente per mezzo di negazioni: l'affermazione stessa che essa è unità non è che una determinazione negativa. Le pretese prove dell' esistenza di Dio non sono, in realtà, che delle determinazioni d' esigenze spirituali, che noi non possiamo negare, perchè la loro negazione sarebbe la negazione del nostro essere, e che non possono trovare la loro giustificazione definitiva che nel concetto dell'unità assoluta. Ma d'altra parte non dobbiamo dimenticare che questa unità è unità di realtà spirituali che tendono verso di essa come verso la perfezione del loro essere, e che mediante questa partecipazione all'unità possono essere elevate e trasformate ma non distrutte. Noi vediamo che così avviene nelle unità spirituali subordinate che accolgono in loro le forme inferiori della vita unificandole e intensificando le loro facoltà potenziali: è così che, per esempio, la vita morale non distrugge le attività organiche della vita, ma le accoglie e le unifica e le eleva ad una più alta unità spirituale. L'unità divina non è una indeterminatezza assoluta, ciò che sarebbe il vuoto, la morte assoluta: ma è una unità che accoglie in sè come momento essenziale tutto ciò che ogni essere ha di reale, e l'unifica con tutti gli altri momenti in un accordo che noi non possiamo naturalmente pretendere di rappresentarci o di concepire.

Poichè l'unità superiore è, in relazione agli elementi inferiori che unifica, il valore superiore, essa è ugualmente in relazione a loro la vera realtà che non è creata o costituita da loro e non dipende da loro, ma è il loro essere più sostanziale e più vero, presente in esse dall'inizio alla sua intera perfezione. Noi dobbiamo pensare la sua apparizione non come uno sviluppo reale, ma come una rivelazione, cioè come uno sviluppo, mentre che noi rimaniamo al punto dl vista inferiore. Ogni vita inferiore non è dunque, e così tutto il mondo, in relazione a Dio, che apparenza, cioè una realtà fenomenica che non ha valore che di fronte ad una coscienza imperfetta e relativa: la

sola vera realtà è Dio, e davanti a lui ogni altra realtà scompare. « Quando il perfetto viene, dice la teologia tedesca, l'imperfetto scompare ». Dio non può dunque essere considerato come il creatore del mondo nel senso che lui, essere realissimo, sia anche principio dell'apparenza: Dio è il salvatore non il creatore. L'apparenza non può avere nè causa nè ragione, poichè in tale caso essa sarebbe qualche cosa di assoluto e d'eterno, ed allora ogni aspirazione degli esseri verso la salute sarebbe assurdo. Noi dobbiamo pensare dal punto di vista assoluto che Dio solo è; ma questa affermazione è necessariamente imperfetta e simbolica. Noi in tanti esseri empirici separati da Dio, relegati nell'apparenza e tendenti verso Dio, dobbiamo davanti a Dio riconoscere l'esistenza dell'apparenza dell'errore e del male. Ma questo riconoscimento non vale che per il regno delle apparenze; il processo dell'ascensione dello spirito è una liberazione progressiva che può avere un solo senso in tanto che essa ha davanti a sè la possibilità di una liberazione assoluta, che distrugge simultaneamente l'apparenza ed il problema dell'apparenza.

La vita morale è un momento di questo processo dell'ascensione dello spirito e riceve da essa il suo significato ed il suo valore. Essa consiste essenzialmente nel nostro riconoscimento di esseri spirituali, nel senso della pietà; e poichè lo spirito che riconosce lo spirito è l'essere diretto verso la legge universale e verso la più grande realtà, noi possiamo dire che la moralità determina la rivelazione di questo grado superiore dell'essere che è la persona morale, e nello stesso tempo l'unione delle persone morali in unità spirituali superiori. Questo mondo reale superiore è ciò che si pone davanti la volontà individuale come qualche cosa che ha una realtà ed un valore infinitamente superiore; e pertanto come qualche cosa che deve essere assolutamente posto prima di qualsiasi considerazione individuale: la sua realizzazione riempie la coscienza di questo sentimento di gioia e d'elevazione che è la soddisfazione morale. Con la vita morale comincia la rivelazione di un mondo di valori ideali, la rivelazione di un ordine spirituale che supera l'individuo, e che perciò ha un certo carattere religioso. La vita religiosa è una vita più vasta nella quale confluiscono, oltre l'intuizione morale,

delle intuizioni di carattere estetico e logico. Ma la riflessione morale è già in sè la prima e la più efficace iniziazione della vita religiosa.

Con questa connessione con la vita religiosa, la vita morale è inserita in una esperienza spirituale più ampia, che completandola la determina e le dà la coscienza riflessa del valore assoluto della sua legge. Quest'ultima diventa un precetto di Dio (come dice Kant) o meglio, un momento di quest'ordine divino che è il fondamento di tutta l'attività spirituale, e che essendo valore supremo è anche realtà assoluta. La legge ci fa partecipare ad un ordine che è al disopra del tempo e della morte. Il nostro essere, la nostra persona morale in quanto fa parte di quest'ordine è una realtà indistruttibile. Questa è la vera prova morale dell'eternità del nostro essere. E questo è ciò che sente confusamente ogni retta coscienza che si trova posta dinnanzi la necessità del sacrificio. « Io credo, scrive il DOUDAN, *(Lettres IV, pag. 89-90)* che il coraggio di ben fare ha la sua ragione nell'altro mondo, e che gli atti di resistenza disperata contro il male, in certe anime, sono precisamente una prova dell'altro mondo. Un grande cittadino che guarda in faccia un tiranno e lo sfida in mezzo alle sue legioni, ai suoi giudici corrotti, ai carnefici non gli dice: io sono più forte di te, il che sarebbe una vanteria, ma: io sono sostenuto da un principio che è più forte di te, esso ti abbatterà presto o tardi, ed io me ne vado dove esso regna continuamente. Questo è scritto in caratteri invisibili sulla bandiera di tutte le grandi cause ».

Il problema dell'immortalità, l'ultimo ed il più inquetante dei problemi, viene così a congiungersi a questo problema: quale è il posto della volontà buona nella coscienza eterna? Il monismo naturalistico che tutto dissolve nell'unità del suo divenire infinito dissolve anche in questa visione incantatrice la personalità morale, e con essa tutti i valori umani. La sovravivenza nella sostanza indistruttibile o nella ripercussione della nostra azione sui nostri discendenti o nella loro memoria è una pura illusione: se non vi è nella personalità nulla di eterno l'unica realtà che vive durevolmente è la natura, l'energia che costituisce gli esseri viventi; ma tutte le loro opere sono così vane come è vana la loro esistenza. È assurdo il supporre che

esse possano sopravivere nell'idea, nella spiritualità impersonale che li unisce storicamente: la spiritualità impersonale è una vana finzione. Che cosa possono essere i valori ideali della giustizia, della bellezza, della verità senza la personalità che sola è capace di sentirli e di apprezzarli? Secondo una concezione più raffinata la nostra eternità consisterebbe in ciò: che durante la nostra durata effimera noi acquisteremmo coscienza di essere un momento d'un principio universale ed eterno. L'eterno non sarebbe al di là della tomba, ma sarebbe una certa qualità della vita presente, una elevazione, una dedizione della nostra vita a qualche ideale, che darebbe alla nostra esistenza effimera un valore infinito, un momento d'eternità, restando tuttavia ferma la nostra caducità come individui. Ma questa dottrina crede vanamente di sottrarre la nostra vita al nulla finale: come potrebbe questa partecipazione avere luogo se non vi è in noi qualche cosa di eterno? E se questo qualche cosa di eterno non costituisce il nostro io in ciò che vi ha di più profondamente personale, come potremmo noi affermare di partecipare all'eterno? E come potrebbe questo essere eterno assorbire in sè la nostra personalità, se non fosse lui stesso in senso eminente qualche cosa di personale? Non tutto il nostro io è eterno; su ciò non vi è alcun dubbio; ma ciò che in noi può partecipare ai valori eterni è qualche cosa di eterno. E del resto l'unica definizione possibile di questa eternità dello spirito ci è data dalla partecipazione ai valori eterni: il resto è mitologia. « Ciò che noi vogliamo, scrive RENAN *(Marc Aurèle, pag. 269)* non è di vedere il castigo del colpevole nè di avere il premio della nostra virtù. Ciò che vogliamo è di restare in rapporto con la luce, di continuare il nostro pensiero iniziato, di sapere di più, di godere un giorno di questa verità che noi cerchiamo con tanta fatica, di vedere il trionfo del bene che abbiamo amato ».

Ecco nelle sue grandi linee la visione religiosa che è il fondamento di tutte le grandi religioni spirituali e di tutte le filosofie idealistiche che sono in fondo una continuazione teoretica, uno schiarimento, un commentario della verità religiosa. L'uno può fissarne un aspetto particolare, l'allro un altro: ma il fatto solo che esse riconducono il mondo materiale ad un atto di creazione, lo caratterizza come un pensiero ed una volontà

di Dio. La materialità non è che rassomigliante. È così che da questo punto di vista l'attribuire a Dio una personalità e degli attributi umani come l'intelligenza, la volontà, la bontà non può avere importanza. Bisogna in ciò fare le concessioni necessarie alla tendenza antropomorfa del pensiero ed alle esigenze del simbolismo. Bisogna chiederci con Goëthe chi può dire che Egli sia, e chi può dire che non sia? È altrettanto assurdo attribuire a Dio in senso proprio una personalità (che è cosa umana) quanto di negargli la perfezione che la personalità implica in modo imperfetto e relativo. Quando si mantiene fermo il punto di vista della teologia negativa, questo problema non può presentare delle difficoltà sostanziali.

Lo stesso deve dirsi dell'opposizione fra la realtà assoluta di Dio ed il carattere illusorio del mondo: opposizione che è accentuata particolarmente nei sistemi religiosi e filosofici dell'India e presso qualche pensatore dell'occidente come in Parmenide: ma il carattere vano, fenomenico (Kant), deceptivo (Spir) del mondo empirico che è assimilato ad un sogno, è un motivo che si trova sovente in tutta la letteratura filosofica e religiosa d'occidente. Questo rapporto sorge del resto dal concetto stesso del divenire dello spirito. Poichè l'unità spirituale superiore è, in relazione agli elementi inferiori che essa unifica in sè, il valore superiore, essa è nei loro confronti la vera realtà che non è creata nè costituita da essi, ma è il loro essere più sostanziale e più vero presente in essi nella sua intera perfezione fino dall'inizio. Noi dobbiamo pensare la sua apparizione non come uno sviluppo reale, ma come una rivelazione che equivale ad una rivelazione reale, vale a dire ad uno sviluppo soltanto in quanto noi restiamo ad un punto di vista inferiore. Ogni vita inferiore non è altro che apparenza, e così tutto il mondo in relazione a Dio, cioè una realtà fenomenica che non ha valore che per la coscienza imperfetta relativa: la sola vera realtà è Dio e davanti a lui ogni altra realtà distinta scompare. Dio non può quindi essere pensato come il creatore del mondo nel senso che lui, essere reale, sia anche il principio dell'apparenza. L'apparenza non può avere nè causa nè ragione, poichè se avesse causa o ragione sarebbe qualche cosa d'assoluto e di eterno, ed ogni aspirazione degli esseri verso la salute sarebbe assurda. Noi dobbiamo pensare dal punto di vista assoluto che Dio solo

è, ma questa affermazione è necessariamente imperfetta e simbolica. Noi in tanto che esseri empirici, separati da Dio, relegati nell'apparenza e tendenti a Dio, dobbiamo riconoscere l'esistenza dell'apparenza, dell'errore e del male. Ma questo riconoscimento vale solo per il mondo delle apparenze: il processo dell'ascensione dello spirito è una liberazione progressiva che può avere un senso soltanto in quanto essa ha davanti a sè una liberazione assoluta, che distrugge simultaneamente l'apparenza ed il problema dell'apparenza. Non si può quindi applicare nello stesso senso il concetto di realtà al mondo ed a Dio. Il dualismo (e per conseguenza un certo pessimismo) è sempre il fondo di ogni vera filosofia come di ogni religione, anche se non è esplicitamente formulato come nel Zoroastrismo e nelle religioni indiane. Il vangelo è nettamente dualista: il principe di questo mondo non è Dio ma Satana, per cui Dio e il mondo sono, per quanto relativamente a noi durante la nostra esistenza empirica, i due principii opposti in lotta costante fino al giorno del giudizio. Il Platonismo è una filosofia dualista, e così pure i filosofi secondo i quali il principio ideale dispiega lui stesso il mondo, come un ragno la sua tela, possono mascherare ma non sopprimere il dualismo fondamentale: l'inizio metafisico di questo processo, donde trae la sua origine il mondo, deve tuttavia essere posto in una ignoranza originaria e relativa, in una imperfetta conoscenza di sè, che pensata come un « prius » negativo è sempre malgrado tutto un bisogno, una « povertà », un male radicale. In Kant questo atto libero della ragione, per il quale esso ripugna all'ordine divino e che è anteriore metafisicamente ad ogni nostra attività concreta, anche se ridotto ad un semplice pervertimento dei rapporti normali fra il senso e la ragione, è un male radicale, un peccato originale inesplicabile.

Il più grave problema consiste nel ricercare se questa concezione dalla quale non si può staccare la vita morale senza annullarla, abbia un carattere di obbiettività che si possa estendere alla vita morale. Prima di procedere a questo esame è necessario determinare in modo più preciso il concetto d'obbiettività. L'obbiettività è un concetto relativo ed esprime un grado superiore di realtà in confronto di un complesso di dati che sono considerati come un qualche cosa di apparente e di sog-

gettivo. Allorchè noi ci chiediamo, per esempio, ciò che vi ha di obbiettivo nei fatti della moralità, noi presupponiamo che il complesso dei fatti morali riveli sotto apparenze diverse una direzione, un' attività unica (per esempio la ricerca del piacere, dell' utile) che è ciò che vi è di veramente reale sotto queste molteplici apparenze. Ciò che si chiama veramente realtà obbiettiva del mondo esteriore è ciò che vi è di reale in opposizione alle apparenze, alle illusioni, alle rappresentazioni subiettive. La mentalità volgare riconosce come solo criterio dell' obbiettività ciò che si presenta immediatamente ai sensi; ciò che non si vede che non si tocca non è obbiettivo, non esiste. È tuttavia evidente che l'impressione sensibile in sè non dà alcuna garanzia d'obbiettività: le illusioni dei sensi ci sono trasmesse da impressioni che hanno lo stesso carattere delle altre. Ecco perchè generalmente si aggiunge a questo il criterio dell' universalità del consenso: quando noi vogliamo essere sicuri di non essere vittime di un' illusione, noi ci richiamiamo alle impressioni altrui. Ma questo non basta ancora: vi sono delle illusioni necessarie ed universali (come le illusioni geometriche) che noi riconosciamo più tardi come illusioni, quando ci richiamiamo ad altre rappresentazioni di valore obbiettivo di cui siamo certi e che sono inconciliabili con le prime. Lo stesso è degli errori universalmente accettati. Quando Galileo sosteneva il movimento della terra intorno al sole, egli era lontano dall'avere il consenso universale, e tuttavia noi oggi sappiamo che egli aveva una rappresentazione soggettiva dei rapporti fra il sole e la terra, e che la teoria allora dominante era un errore. Bisogna riconoscere con Kant che l' obbiettività non si trova nelle impressioni dei sensi ma nell'ordine formale mediante il quale lo spirito associa le impressioni, e che dipende precisamente dalla perfezione di questa sistemazione formale. « I giudizi sono obbiettivi quando essi sono collegati necessariamente in una coscienza generica » *(Prolegomeni, par. 22)*. La coscienza generica è la coscienza ideale, la coscienza perfetta che possiede tutti i dati nella loro vera realtà e nel loro vero ordine. Il pensiero di Galileo era un pensiero obbiettivo, perchè in esso i dati dell' esperienza astronomica erano più completamente e più perfettamente sistemati che non nel pensiero comune.

Il concetto dell'obbiettività può essere pensato come limitato,

in rapporto ad un gruppo o ad un ordine di fatti; ciò che noi chiamiamo allora la realtà obbiettiva di questi fatti è un sistema di fatti o di leggi che si riferisce ad essi come la realtà all'apparenza. Così la matematica ci dà un sistema di elementi e di leggi che costituiscono ciò che vi ha di fisso sotto il complesso delle realtà spaziali e temporali, considerate esclusivamente sotto un tale punto di vista. In questi limiti, data la natura dei principii matematici che sono perfettamente penetrati e quasi dati nella nostra conoscenza sensibile, la matematica è un modello d'obiettività. Ma essa presuppone una coscienza sensibile e perciò non può essere riferita al mondo delle cose intelligibili: la legislazione matematica è una legislazione delle cose in tanto che fenomeni: essa non ha alcuna portata metafisica. Del resto il fatto che i matematici hanno potuto considerare i principii e le scienze delle matematiche come delle convenzioni è una prova caratteristica del valore dell'obiettività matematica.

Una obiettività di valore più elevato è quella che l'intelligenza costruisce nella realtà raggruppando gli elementi in un ordine razionale. Ma essa può ben ancora essere correlativa ad un dato campo scientifico e costituire conseguentemente ancora una obiettività parziale e relativa. Vi è, per esempio, una obiettività delle scienze fisiche che ha, come la teologia, i suoi *preambula fidei*, le sue definizioni, i suoi assiomi. Vi è una obiettività delle scienze dello spirito che non tiene conto naturalmente dell'obiettività fisica, e si costruisce una specie di visione generale del mondo dello spirito storico e culturale, fuori del quale non vede alcuna realtà. La difficoltà di queste visioni parziali e delle loro costruzioni obbiettive è, che esse sono insostenibili di fronte ad una visione totale della realtà. La ricostruzione fisica può essere giustamente orgogliosa del risultato ottenuto nelle scienze particolari e del suo valore tecnico: ma allorchè si arroga la pretesa di essere una visione d'insieme della realtà e si trova dinnanzi il mondo per essa impenetrabile delle realtà spirituali, che avviene delle sue costruzioni e della loro pretesa obiettività? E la visione storica culturale vale come visione totale quando non giunge fino all'unità che regge il nostro spirito? Come può essa giustificare la sua assurda negazione della natura? Non si può giungere ad una vera obiettività che per

mezzo di una sistemazione razionale di tutti gli elementi della realtà, che dà a ciascuno il loro posto, e cerca di mettere in rilievo la vera natura ravvicinando l'uno all'altro i diversi campi della realtà e penetrando fino all'unità che li unisce in solo ordine. Questa è stata l'opera dei grandi filosofi, e bisognerebbe disperare della ragione, se tutta la loro attività si fosse esaurita in creazioni personali senza un valore obbiettivo. Senza dubbio ci è qui impossibile di raggiungere, come nelle matematiche, una costruzione obbiettiva così rigorosa, e se n'è visto la ragione; le matematiche sono l'analisi e la ricostruzione di sintesi formali che appartengono per così dire alla preistoria del nostro spirito: il risultato è stata la costruzione del mondo spaziale e temporale, che lo spirito si è posto come fondamento e punto di partenza della sua attività razionale. Tutti gli elementi di quest'ordine formale sono posti in un ordine assolutamente immutabile e fisso per sempre, che noi possiamo analizzare o ricostruire nella sua struttura formale in tutta sicurezza. Ma questa obiettività è limitata al regno fenomenico degli esseri temporali e spaziali. L'ordine che si rivela alla ragione è, al contrario, un ordine che la ragione si sforza di costruire: l'uomo è un essere razionale appunto perchè il suo fine è quello di convertire il suo mondo spaziale e temporale in un ordine razionale e di elevarsi fino a che gli è possibile verso un mondo razionale puro. È perciò che la sua opera appare, in questa sfera, caotica e disordinata, inconciliabile con un ordine obbiettivo; ma essa non è tale che per uno spirito superficiale. Senza dubbio essa non può ancora, come nelle matematiche, far precedere un sistema universalmente accettato di intuizioni e di assiomi per costruire a priori una teoria della realtà; ma essa non è meno inspirata da una coscienza generica, comune a tutti gli uomini, che comunica alle sue creazioni per lo meno un principio della sua unità e della sua obiettività.

Ogni sistemazione della realtà (o di una sfera della realtà) sotto un principio obbiettivo è connessa con la posizione d'un certo numero di leggi formali a priori. La subordinazione d'un gruppo di fatti al principio che ne costituisce la realtà obbiettiva implica la presenza di questo principio in tutti questi fatti: di guisa che, anche se noi non ne abbiamo una intuizione

diretta ed adeguata, noi l'apprendiamo indirettamente per mezzo di un certo numero di caratteri e di leggi che ne rappresentano in qualche modo la natura, e perciò devono essere considerate come assolutamente valide di tutti i fatti subordinati. Le intuizioni e gli assiomi della geometria esprimono la costituzione dello spazio: la necessità assoluta che essi hanno della realtà spaziale viene loro dalla necessità che caratterizza lo spazio, in tanto che principio formale dinnanzi agli oggetti che lo riempiono. Questa necessità si esprime, per le intuizioni a priori che hanno rapporto con il mondo dell'intuizione sensibile (cioè per le intuizioni a priori delle matematiche) con la loro evidenza intuitiva: noi non possiamo vedere il contrario. Ugualmente la sistemazione dei nostri concetti della realtà è un tutto razionale, retto e condizionato da un certo numero di principii che si impongono a noi per la loro evidenza razionale, come delle intuizioni della ragione: noi non possiamo pensare il contrario. A questo numero appartengono gli assiomi logici fondamentali, che hanno più che generalmente non si creda, un valore ed una portata metafisica. Tutto il sistema di A. Spir è fondato sul principio logico d' identità, preso nella sua accezione metafisica. L' esempio di Spinoza, che ha tentato una costruzione razionale della filosofia mediante un metodo a priori sull' analogia della matematica, non è tuttavia tale che si possa essere sedotti a seguirlo in questa via audace. Ma ciò non ci impedisce affatto di mettere in luce alcuni principii a priori della ragione che, se non bastano al filosofo per erigere a priori la sua costruzione razionale delle realtà, bastano tuttavia a tracciare la via che deve seguire se egli vuole dare alla sua opera un valore obbiettivo.

Il primo di questi principii è il principio gnoseologico a priori, che Descartes ha formulato per il primo con il suo « io penso dunque esisto » e che Kant e Schopenhauer hanno in seguito fissato nella proposizione: « il mondo è la mia rappresentazione ». Tutte e due queste formulazioni si prestano a delle incomprensioni. La migliore espressione di questo principio è stata data da Schuppe nella prima parte della sua « Logica gnoseologica ». È evidente che una negazione di questo principio può essere formulata soltanto per mezzo di un atto di coscienza, e che ogni tentativo di staccare dalla rappresentazione

come un atto di coscienza qualche cosa che non sia coscienza urta contro le stesse difficoltà. Ma ciò che si libera faticosamente come non coscienza e non pensiero è presente a noi soltanto come contenuto di coscienza, come atto di pensiero, e nulla, assolutamente nulla può giustificare il passaggio a qualche cosa di assolutamente altro dal contenuto di coscienza: perciò questo passaggio e gli elementi dai quali egli parte e quelli ai quali ci conduce non sono sempre null'altro che contenuti di coscienza; e non è possibile negare la coscienza per mezzo della coscienza. Questo principio non ci racchiude nel solipsismo, anzi al contrario nel dualismo originario della rappresentazione si trova già posto insieme al soggetto come puro centro di coscienza, come momento astratto dell'io, il suo oggetto, il momento astratto del non io che è sempre oggetto di coscienza esistente soltanto nella sua relazione con l'io. Il nostro io, cioè il centro intorno al quale si unifica il contenuto della nostra coscienza non è il creatore di questo contenuto: i mutamenti che esso subisce ci autorizzano a concludere che esistono altri contenuti di coscienza che non sono mai pensabili se non in relazione ad un io. Vi sono dunque altri « io » quantunque essi non ci possano essere dati che come oggetti della nostra coscienza. Questo principio che si pone necessariamente valido a priori è il principio di ogni filosofia idealista. Esso non traccia ancora una direzione e lascia aperte delle vie numerose per la costruzione di un sistema: esso esclude soltanto ogni visione ingenuamente realistica.

Il secondo principio a priori è il principio formulato per la prima volta con precisione da Kant. Qui la formulazione è problematica: ed i tentativi diversi di esprimerla e di giustificarla sono la prova delle difficoltà che Kant ha trovato su tale via. Senza insistere su questo punto, possiamo formularlo così: « Ogni spirito razionale deve, sotto pena di negare la sua natura razionale, subordinare la sua attività ad una legge, cioè ad un ordine razionale che esso deve considerare impersonalmente valevole per sè e per tutti gli altri spiriti razionali ». L'attività morale è, nella sua origine, indipendente da questo principio; essa nasce dal concorso spontaneo delle coscienze e per questo concorso la coscienza riflessa della legge non è necessaria.

Questo concorso spontaneo crea così poco a poco questo accordo razionale pratico degli spiriti che è la loro unità morale: appena lo spirito riflette alla sua subordinazione a questa unità, esso deve riconoscere che essa è necessaria a priori ed essenziale per la sua natura razionale. Esso non potrebbe effettivamente prendere un'attitudine contraria alla legge morale che per mezzo di una volontà razionale, cioè di una legge: una morale dell'egoismo formulata in precetti è già una legge e non coincide con la condotta egoistica semplice, che è la condotta diretta non dalla ragione ma dal piacere del momento. Ora una legge è veramente tale ed è razionale soltanto se essa è l'espressione di una volontà impersonale che s'impone sempre ed ugualmente a tutti gli spiriti, cioè se essa è una legge morale: poichè ciò che caratterizza dal punto di vista formale la legge morale è precisamente il fatto che essa deve essere impersonalmente valida per tutti gli spiriti. Questo principio a priori afferma dunque che la moralità è una conseguenza logica della razionalità, o meglio ancora che essa si identifica con la razionalità. Così esso determina il carattere di sviluppo spirituale: lo spirito in tanto che si eleva al di sopra della vita sensibile ed acquista una coscienza riflessa di sè e delle cose, cioè in tanto che diventa ragione, non può prendere il carattere della « ragione » senza riconoscere una legge morale. L'idealismo è possibile solo come idealismo morale.

Il terzo principio a priori è il principio già formulato (molto imperfettamente) in quello che si denomina « prova ontologica » dell'esistenza di Dio; la migliore formula è stata data da Spinosa nelle prop. 7 e 11 del libro I dell'*Etica*. Il criterio della realtà nella serie empirica stessa degli esseri è l'unità; nella vita morale il progresso verso l'unità è un progresso verso la realtà; esso è la rivelazione d'unità spirituali superiori che non possono essere delle finzioni, poichè in questo caso la vita morale sarebbe una finzione. Da questo punto di vista sarebbe una contraddizione negare che l'unità assoluta, come *omnitudo realitatis*, non sia anche la realtà assoluta; il carattere della realtà metafisica è inseparabile dall'unità. Dunque l'unità assoluta è anche un'unità supremamente reale, che Kant nomina un « ideale della ragione » soltanto perchè essa si estende al di là di ogni

esperienza possibile e, conseguentemente, resta sempre per la ragione umana un trascendente che non può essere determinato da nessun concetto, da nessuna esperienza. Tutte le cose si avvicinano più o meno a questa realtà perfetta secondo i loro gradi di realtà, e tutte hanno metafisicamente in essa il loro fondamento, perchè tutte la limitano in qualche modo come le figure geometriche limitano lo spazio illimitabile. Questa limitazione e derivazione non è una partizione, poichè allora la realtà assoluta non sarebbe più veramente una, ma un aggregato. Conseguentemente noi dobbiamo rappresentarci questa realtà come un principio, un essere semplice ed eterno che è il fondamento di tutte le cose; cioè noi dobbiamo identificarlo con Dio. La critica di Kant contro l'argomento ontologico è perfettamente giustificata, poichè opponendo alla semplice idealità del principio la sua realtà come perfezione che si deve aggiungere all'idealità, si concepisce evidentemente questa realtà sul tipo dell'esistenza delle cose sensibili. Ora il mondo delle cose sensibili non è una realtà obbiettiva che per la coscienza sensibile, dunque una realtà obbiettiva fenomenica che non è vera obiettività nè vera realtà. Nella sfera delle realtà sensibili il giudizio di realtà è veramente, come Kant sostiene, un giudizio sintetico; questa realtà non può dunque mai essere il risultato di una deduzione analitica. Ma l'essere unico, assoluto, necessario a priori non è reale nel modo come sono reali le cose dei senso. Il torto della prova ontologica è di mettere l'essere assoluto sullo stesso piano della realtà empirica; da questo punto di vista questo tentativo di dimostrazione dell'esistenza di Dio non è che un puro sofisma.

Un altro torto dei partigiani di questo argomento è quello di considerarlo come un mezzo per elevare l'anima a Dio. Non è per mezzo di queste argomentazioni astratte che l'umanità si è elevata fino al concetto del divino. Come vi è una moralità naturale prima di ogni riflessione morale, così vi è una religiosità naturale prima di ogni riflessione filosofica o teologica. Prima del mezzo logico la visione estetica delle sublimità della natura e la riflessione morale sulla morte sono state le vie per mezzo delle quali lo spirito umano ha colto primitivamente la rivelazione del divino. L'apriori religioso, di cui R. Otto ha molto bene determinato la natura, non è stato al principio un vero apriori nel senso logico. La riflessione filosofica sul fon-

damento della vita religiosa mette più tardi in luce che esso è logicamente stabilito a priori nel nostro spirito, e che la negazione di questo atto supremo del nostro intelletto implicherebbe la negazione del valore e della realtà di tutta l'attività spirituale e del mondo che per essa e per essa sola è stata costituita. La sola concezione possibile del mondo è dunque un idealismo morale religioso.

In filosofia, come nelle matematiche, gli elementi a priori della costruzione religiosa e filosofica non devono estendersi come dei principii dai quali si possa derivare tutto il resto per deduzione. Euclide non deriva deduttivamente la sua geometria dai suoi assiomi, nè Spinoza costruisce la sua *Etica* per deduzione. L'uno e l'altro hanno costruito i loro sistemi con gli elementi attinti all'esperienza; i principii a priori sono soltanto i criteri secondo i quali l'insieme della costruzione deve essere diretta. L'evidenza logica dei tre principii, che noi abbiamo esposto, è la conferma della sistemazione logica introdotta dalla filosofia religiosa nella totalità dell'esperienza, e la dimostrazione della sua obiettività assoluta. Bisogna ancora ripetere che l'umanità non ha dovuto attendere questa giustificazione logica per essere convinta dell'obiettività della direzione morale e religiosa verso la quale si volgeva per una sete perpetua di idealità. Per quanto il solo e supremo criterio dell'obiettività sia la perfetta unità logica, bisognerebbe disperare del carattere razionale dello spirito umano in generale, se esso non fosse già diretto da un presentimento oscuro sulla via della verità, e, pertanto, se la giustificazione logica non fosse già superata da una specie di consenso naturale di tutti gli spiriti razionali. E noi possiamo qui richiamarci a questo consentimento comune come ad un argomento irrecusabile in favore dell'obiettività della concezione morale e religiosa. Come è possibile considerare il corso secolare dell'umanità, senza riconoscere che questo corso riceve la sua profonda unità soltanto dalla sua perpetua aspirazione verso questa « regione dell'eterna verità, del riposo e della felicità eterna » che è la religione? Non è il raggiungimento delle ricchezze e della potenza, non è la successione dei regni e delle vittorie che dà alla storia degli uomini un senso ed una vera continuità. Questo senso non può essere

trovato, se ciò è possibile, che nella storia delle aspirazioni più profonde dello spirito, per mezzo delle quali tutte le attività culturali convergono verso la religione, come verso il solo e vero fine di tutta la vita spirituale. Hegel ha esaltato questo valore definitivo della religione nelle pagine inspirate con le quali apre la sua « *Filosofia della Religione* ». Tutti i prodotti dello spirito come i rapporti infiniti nei quali l'uomo si trova coinvolto, i suoi godimenti, tutto ciò che sogna, e che ha per lui un valore e che è per lui una base di felicità, d'onore e d'orgoglio, finisce, come al suo punto centrale, nella religione, nel pensiero della coscienza, nel sentimento di Dio. « Tutti i popoli sanno che la verità che essi posseggono trova la sua fonte nella coscienza religiosa, ed essi hanno sempre considerato la religione come costituente la dignità la gioia della vita. Nella religione tutto ciò che risveglia i nostri dubbi e la nostra ansietà, i nostri dolori, le nostre cure, tutti gli interessi limitati dell'esistenza, noi li lasciamo dietro di noi sulla sabbia mobile delle cose temporali. Ed ugualmente posti sulle alte cime di una montagna e lontani dallo spettacolo degli eventi e delle cose al di sotto di noi, noi voliamo con calma al di sopra dei limiti delle terre che ci circondano e della vita terrestre; e così l'uomo sottratto alla dura realtà, non vede più con il suo occhio spirituale in quest'ultima che un'apparenza, la quale, in questa regione pura dove si è elevato, non riflette le sue diversità, le sue luci e le sue ombre che nel raggio del sole dello spirito, dove esse vengono a fondersi nel riposo eterno ».

Qui in questa aspirazione dell'uomo verso la vita eterna dello spirito risiede la vera realtà, la sola che noi possiamo considerare come l'ultimo fondamento obiettivo delle cose. Noi non possiamo naturalmente pretendere che questa proposizione costituisca una verità assoluta: essa non è con molta verosomiglianza che l'ultima e più alta formulazione umana della verità. Ma nessuno, che consideri con occhio imparziale la storia di questa aspirazione dello spirito umano verso le cose eterne, potrà dubitare che le linee fondamentali della fede spirituale, come esse sono state tracciate per es. con sublime semplicità nel vangelo di Gesù Cristo, siano solo un vano sogno dell'uomo. Se ciò fosse, bisognerebbe allora ammettere che tutto, la religione, la filosofia, la storia dello spirito, la ragione che costruisce, e la

stessa ragione che nega, non sia che assurdità e follia. Ma se la vita dello spirito costituisce la realtà ultima, la vita morale ha essa stessa in questa obiettività stessa dello spirito, il suo fondamento più sicuro.

VI - *La moralità sociale*

Questa concezione della moralità come momento essenziale dell'unità dello spirito esige qualche considerazione complementare sull'essenza e sulla estensione della vita morale. Se essa consiste nella elevazione dello spirito individuale dovuta all'unione con altri spiriti, essa è sempre qualche cosa di sociale e di collettivo, mai qualche cosa di strettamente personale. A questo riguardo Hegel ha ragione quando, contrariamente a Kant, considera la moralità non come una semplice subordinazione alla legge del dovere, come un'autolimitazione dell'individuo di fronte alla legge; ma come un essere, un'unità più perfetta della vita dovuta alla comunione con altri uomini. La vera essenza della moralità è l'amore; ora un amore vero e perfetto non può avere luogo che fra due esseri che sono allo stesso livello spirituale: l'amore di una personalità morale non può dirigersi che verso altre personalità morali. Le virtù che si denominano virtù individuali e che sembrano confinate nel limite della personalità, come il coraggio, la fierezza, la temperanza, il dominio di se stessi, sono apprezzabili come condizioni della personalità morale e delle virtù sociali, ma non sono ancora, allo stato isolato, delle vere attività morali; ed effettivamente esse possono anche trovarsi asservite all'egoismo personale. Schopenhauer divide la moralità in due momenti: la giustizia e la carità. Ma la giustizia è in realtà semplicemente una forma preliminare della carità: essa può ridursi ad una autolimitazione dell'egoismo secondo leggi universali e fare parte, come tale, del diritto insieme alla violenza originaria. Ma essa non è ancora una forma perfetta della moralità: vi è anche una giustizia immorale. La vera e sola forma della moralità è dunque la carità, l'amore che non è soltanto pietà di fronte al dolore altrui, ma anche in primo luogo amore della bellezza della personalità morale. Anche la pietà in tanto che semplice aiuto all'egoismo

altrui non avrebbe senso, se non avesse coscienza di ricondurre alla pace, di elevare: si tratta qui di una saggezza profonda di cui non potremmo che raramente darci ragione. L' esercizio della giustizia e le opere di misericordia, che sono in generale poste al centro della moralità, non sono ancora che i preliminari dell'attività morale; la realizzazione del sogno del regno di Dio sulla terra.

Ciò sembrerebbe essere in contrasto con ciò che abbiamo detto più sopra sulla possibilità obiettiva di una moralità sociale. Anche ammettendo che la vita morale sia un momento obiettivo della vita universale dello spirito, essa non è dovuta che all'attività creatrice di una esigua minorità: ora come si può comunicare questa vita alla moltitudine? Come si può assicurare una direzione morale alle turbe senza nome incapaci di seguire la ragione? È senza dubbio un' utopia credere alla possibilità di elevare tutti gli uomini all'autonomia morale, di portarli a possedere un pensiero personale sulla direzione della vita. È l'utopia della politica liberale che ha creduto di potere decretare l'uguaglianza e la libertà di tutti gli uomini e di assegnare un valore uguale a tutti gli uomini con un uguale diritto alla direzione dello stato. Nobile utopia che era la reazione alla divisione ingiusta della società in classi fondate sul diritto della violenza e della nascita; e che sotto questo aspetto fu la fonte salutare di molte riforme ed aprì la via del potere alle classi medie intellettualmente e moralmente meglio preparate. Ma l'estensione delle stesse prerogative a tutti gli individui senza differenza produsse ben presto i suoi frutti e fece vedere con evidenza che non basta essere liberati da tutti i legami materiali per essere liberi. Il primo uso che la moltitudine fa della sua libertà fu di ricercarsi un nuovo padrone; l'abbandono del potere alle folle ebbe per solo risultato il sorgere di nuovi dispotismi, ai quali essa si diede con voluttà come per un'esigenza della sua natura con il piacere di essere l'esecutrice passiva delle loro volontà tiranniche. Come si può pensare che una vita morale possa sorgere da esseri di tale natura?

La società ideale che è lo scopo della vita morale è dunque necessariamente limitata ad un piccolo numero di migliori: essi sono il vero « prossimo » del Vangelo. Ma poichè essi sono dispersi nella moltitudine infinita e nessuno può arrogarsi il po-

tere di sondare i cuori, la buona volontà deve andare incontro a tutti gli uomini per cercare e raccogliere le scintille della luce divina dispersa nelle tenebre. Del resto anche l'anima delle moltitudini incapaci di generare da loro una vita superiore, può essere chiamata a parteciparvi passivamente ed a cooperare in qualche modo alla fondazione del regno della giustizia e della carità. La pratica della moralità deve quindi, benchè abbia le sue radici nella volontà buona dell'individuo, confluire in un'opera collettiva d'elevazione e di educazione sociale: questa parte della vita morale, alla quale si presta generalmente poca attenzione, è veramente la parte cardinale, il fine ultimo di tutta l'attività morale. Essa non può essere una vera educazione morale che in piccola parte; per la massima parte del tempo essa non è che un'opera di direzione che fa appello alla suggestione ed all'istinto d'imitazione passiva. Nondimeno essa deve ricorrere in questo modo all'azione dei mezzi intellettuali; l'azione intellettiva e l'azione sentimentale suggestiva devono aiutarsi reciprocamente in modo da dare ad ogni individuo, nei limiti delle sue attitudini, la possibilità di partecipare ad una vita superiore.

Tutta questa opera di elevazione morale giunge a due risultati: l'educazione in senso proprio, e l'azione esercitata dalla religione.

La grande importanza che l'educazione dei giovani ha sulla vita della collettività è già stata rilevata da Platone (*Rep.* IV. 423 e seg.). Ciò che si vuole introdurre nella vita, dice G. Humboldt, bisogna prima introdurlo nelle scuole. La scuola moderna è stata finora troppo unilateralmente una preparazione intellettuale e tecnica senza direzione spirituale, senza unità interiore, e bisogna ormai farne uno strumento educativo in senso morale e religioso. L'azione delle diverse chiese in questa materia dovrebbe molto insegnare allo stato. La pronta diffusione del pietismo tedesco del XVIII secolo fu sopratutto dovuta alle sue scuole numerose dove tutto l'insegnamento era concentrato intorno alla religione.

In questo senso la scuola dovrebbe essere rimaneggiata, poichè essa è oggi ancora troppo ingombra di pregiudizi ereditati dall'illuminismo per il quale istruire era civilizzare. Ora questo è vero, ma solo una parte di vero. Ogni vera cultura

interiore comincia con il sapere e con una comunicazione di sapere, ma essa non è soltanto sapere. La comunicazione di conoscenze sparse e diverse senza connessione con i fini superiori della vita può appena chiamarsi scuola: essa giunge ad un sapere che rende lo spirito sterile, vano, superficiale e distrugge la vita religiosa senza nulla sostituirvi.

La scuola primaria piuttosto che una scuola dovrebbe essere un istituto d'umanità, dove il giovane dovrebbe ricevere un piccolo numero di idee semplici ed essenziali che concorrono verso la cultura morale e religiosa. Tutta l'istituzione della scuola dovrebbe essere circondata di un prestigio più alto; dovrebbe essere aggregata, come ad una corporazione, all'università e libera dai poteri politici. L'influenza della politica sulla scuola è sempre nefasta: la scuola è allora assoggettata ai politicanti che sono in generale gli elementi sociali meno raccomandabili e, pertanto, asservita a tutte le forme di adulazione e di corruzione politica. Come si può allora sperare che vi sussista qualche cosa di sano? Tutto ciò presuppone naturalmente una più solida preparazione dei docenti che dovrebbero essere meglio condotti a ricevere in sè una visione ideale della vita; ed assicurati in tale modo contro l'indifferenza e la negazione che sono il rifugio abituale della superficialità culturale. Essi dovrebbero, come tutti coloro che dedicano la loro vita alla scuola, essere obbligati a restare al disopra della politica militante. La durata della scuola dovrebbe essere prolungata.

La stessa riforma sarebbe necessaria circa l'educazione delle classi superiori, di coloro che partecipano alle professioni liberali, dalle quali dovrebbe sorgere l'aristocrazia spirituale del popolo. Qui anzi la scuola dovrebbe tendere non soltanto all'istruzione professionale, ma anche in più alto grado all'educazione morale. Si dovrebbe anzitutto liberarla di tutto il bagaglio erudito, filologico e scientifico, del quale l'ignoranza pedagogica lo ha caricato. La scuola è oggi in realtà composta di una molteplicità disparata di elementi che non hanno, dal punto di vista intellettuale, nessuna capacità a formare una personalità. Si sa che la maggior parte degli studenti escono dai ginnasi e dai licei non sapendo nulla di nulla. Ma lo stato delle cose è ben peggiore dal punto di vista morale. Nè le scienze, nè le lettere bastano da sole all'educazione; esse non danno una direzione,

non creano che un dilettantismo scettico. L'abbassamento morale dei nostri giorni è dovuto all'impotenza spirituale, all'assenza di un sistema di idee fondamentali e direttive, e questa assenza ha la sua ragione nella preponderanza che hanno saputo acquistare nel secolo XIX i letterati e gli scienziati; una specie di degenerazione intellettuale analoga alla degenerazione che ha, sotto un altro punto di vista, penetrato la società in seguito alla dominazione delle classi commercianti ed industriali. Già al suo tempo A Fouillée (« *La France au point de vue moral* », *pag. 24 e seg.*) osservava giustamente l'incapacità dei letterati e degli scienziati ad esercitare una vera influenza morale. Nessuno sragiona peggio dei matematici e dei fisici fuori del loro campo: ed il peggio è che essi portano nei loro giudizi grossolani la pretensione e l'apparenza dell'infallibilità scientifica. I letterati dal canto loro subiscono l'influenza delle correnti più superficiali del pensiero e propagano un dilettantismo frivolo che finisce nello scetticismo. Il solo elemento che potrebbe avere una efficacia è lo studio dei classici antichi che dà, o almeno dovrebbe dare, un sistema culturale d'insieme, dal quale abbiamo ereditato i più nobili modelli. Ma questo studio dovrebbe essere alleggerito dalle minuzie filologiche. Esso però non basta da solo: dovrebbe completarsi con una coltura filosofica e religiosa, in cui consiste l'apice di ogni insegnamento. Ben inteso: istruzione religiosa non vuol dire istruzione confessionale. E l'istruzione filosofica non dovrebbe avere un carattere erudito e specializzato, ma costituire una vera educazione filosofica. La conoscenza delle dottrine filosofiche con le loro opposizioni dovrebbe da un lato affinare il senso critico e fare vedere i limiti del conoscere eliminando il dommatismo; ma d'altra parte dovrebbe mettere in evidenza l'unità profonda di tutte le dottrine. I professori non dovrebbero mai esporre nell'insegnamento della filosofia ai giovani le loro idee personali, che hanno sempre qualche cosa di parziale e di dommatico; nè insistere con predilezione sulle minuzie tecniche o sulle dottrine particolari: ma mettere in rilievo le grandi idee conciliatrici che rappresentano veramente le intuizioni e le aspirazioni secolari dell'umanità. Del resto questo spirito filosofico dovrebbe animare tutto l'insegnamento.

A. Fouillée osserva giustamente che ogni professore do-

vrebbe essere obbligato a seguire per qualche tempo dei corsi di filosofia: poichè solo lo spirito filosofico può combattere efficacemente la leggerezza e lo scetticismo che sono l'appannaggio abituale dei letterati e degli scienziati: la vera pedagogia è la filosofia. Non vi ha che lo spirito filosoficamente formato che sia atto ad insegnare una scienza qualsiasi in modo da trasformarla in una disciplina educativa dal punto di vista intellettuale e morale *(id. pag. 386 e seg.)*.

Si dovrebbe considerare come una continuazione della scuola l'azione che è possibile di esercitare dalle classi colte sul popolo per mezzo del libro e del giornale. L'azione educatrice del libro è oggi quasi negativa; la stampa inspirata quasi unicamente a dei fini commerciali deve naturalmente seguire i gusti della moltitudine. Perciò i libri veramente spirituali che si adattano alla mentalità comune sono molto rari, e quelli che non si adattano non hanno in generale nessun valore. Non è possibile qui di ricorrere all'onnipotenza dello stato, poichè ciò costituirebbe un attentato ad una delle libertà più necessarie e più sacre e si risolverebbe ben presto nella confisca del libro per fini politici. Ma le classi colte dovrebbero meglio comprendere l'interesse vitale che esse hanno di incoraggiare per mezzo del libro l'educazione morale delle classi inferiori e di non abbandonare interamente all'avidità ed all'ignoranza degli editori questa funzione sociale che, in una società spiritualmente illuminata, dovrebbe costituire una funzione disinteressata, quasi religiosa.

Un mezzo ancora più potente della diffusione delle idee è oggi il giornale che è diventato ormai la sola o quasi sola lettura del popolo e anche delle classi medie: è per questa ragione un problema non solo politico ma morale. La libertà della stampa è stata senza dubbio una delle conquiste più salutari del liberalismo moderno; ma essa, come tutte le altre libertà democratiche, non essendo penetrata da un soffio di spiritualità, ha rapidamente degenerato in licenza. Essa è stata fondata sul concetto della libertà come arbitra di fare il bene ed il male, come diritto inerente ad ogni individuo di esprimere e di diffondere per mezzo della stampa le sue idee quali esse siano. Ora la libertà è ben altra cosa: la vera libertà è la libera esplicazione di una norma,

di una legge che era impedita da impacci inferiori, irrazionali. Senza questo contenuto positivo non vi è libertà vera. Attendersi che il bene sorga dalla libera concorrenza degli individui è altrettanto insensato quanto il credere che dalla libera concorrenza possa sorgere un ordine economico ideale. La libertà assoluta per il libro è razionale: il libro non è tanto una funzione sociale quanto una manifestazione intellettuale dell'individuo. Il giornale, al contrario, che è una vera funzione sociale, non può essere abbandonato all'arbitrio dell'individuo. D'altra parte dalle sue origini questa libertà ha sempre costituito di fatto una finzione; il giornale è sempre stato l'espressione o di una personalità influente o di un gruppo influente che se ne serve per i suoi fini personali e qualche volta anche, quando le sue mire personali sono soddisfatte, per il bene pubblico. Questa voce della coscienza pubblica è stata conseguentemente dalle origini costretta a subordinarsi a degli interessi e a delle passioni di partito, perciò essa è completamente asservita agli interessi dei gruppi dirigenti: se nei regimi democratici essa ubbidisce alla sovranità possente della democrazia, al denaro, essa diventa nei regimi dispotici strumento passivo del servilismo politico. Essa parla sempre di moralità, di coscienza, di patria: ma chi sono coloro che tengono questo linguaggio? In generale degli avventurieri della politica. Se la stampa deve diventare il mezzo di direzione di una « élite » è evidente che essa deve profondamente trasformarsi: essa dovrebbe essere libera come è libero l'insegnamento universitario, ma il suo esercizio dovrebbe, nello stesso modo, essere subordinato a delle serie garanzie morali ed intellettuali.

L'esempio appartiene anch'esso all'azione moderatrice delle classi superiori: edificare gli altri con il proprio esempio è un insegnamento discreto, accessibile a tutti e nello stesso tempo efficace al più alto grado. Noi assistiamo oggi ad una esperienza in senso contrario. L'immoralità crescente delle classi inferiori, la corsa ai piaceri, al denaro, al lusso sono per la maggior parte dovuti all'esempio delle classi ricche. E sarebbe sempre inutile di predicare al popolo la moderazione, l'amore al lavoro, la probità finchè coloro che predicano non ne danno per primi l'esempio.

Il secondo mezzo efficace della moralizzazione è l'azione della religione. Benchè la partecipazione delle moltitudini alla religione sia quasi soltanto una partecipazione a delle formalità esteriori che raramente hanno un'anima, tuttavia data la connessione esistente fra le religioni tradizionali ed i sistemi di prescrizioni morali, questa religiosità esteriore e formalista esercita una certa azione moralizzatrice. E ciò è dovuto al fatto che la religione soltanto può fondare in modo stabile la morale dal punto di vista pratico. Ogni uomo ha nella sua anima un senso innato della venerazione per il bene: ma i suoi concetti sono generalmente poco chiari e poco sicuri. E l'educazione sentimentale data per mezzo di esortazioni e di esempi non fonda nulla di stabile e non regge contro le esperienze della vita.

Non vi è che la riflessione religiosa che possa dare alla moralità un fondamento sicuro. Colui che conosce il valore infinito del bene e le linee precise che questo valore traccia ad una retta coscienza, può soltanto rimanere fermo nelle sue risoluzioni ed essere pronto a tutto sacrificare piuttosto di rinnegare la sua coscienza. Bisogna abituarsi nell'educazione morale a saper vedere piuttosto che a sentire: il sentire non deve essere che una conseguenza del saper vedere. I precetti morali non sono solidamente fondati se non trovano il loro posto in una concezione della vita, se cioè non hanno un fondamento religioso. La grandezza dei popoli è dovuta sovratutto alla loro anima religiosa, che continua ad esercitare la sua azione anche quando la fede religiosa è tramontata. Münsterberg osserva che nello spirito americano agisce oltre la passione brutale del guadagno l'antico spirito puritano: la grandezza degli Stati Uniti ha le sue radici in questo spirito. Il secreto della durata di civiltà in apparenza immobile (come quella dell'antico Egitto) o della sopravivenza secolare di popoli dispersi nel mondo soggetti a persecuzioni continue (come il popolo ebreo) deve trovarsi nel fondamento della loro vita religiosa. Gli storici solitamente osservano poco questo lato della vita dei popoli, ed hanno isolata la storia religiosa da quella che è, secondo loro, la vera storia, cioè la storia sociale e politica. Ma al contrario il centro della vita collettiva si trova nei fattori spirituali di questa vita e particolarmente nel fattore religioso; gli eventi esteriori, le guerre, i trattati

non sono che fantasmagorie esteriori della storia, e nulla ci dicono in realtà della vita di un popolo.

Una educazione vera ed efficace non è naturalmente possibile che in una società dove la religione è una tradizione vivente, non un formalismo vuoto che non ha di religioso che l'apparenza. È ciò che avviene nelle grandi chiese dei nostri giorni, che non sono più che delle grandi organizzazioni politiche ed economiche, la cui prima preoccupazione è la conservazione degli interessi e dei privilegi. Come i grandi imperi le grandi chiese sono degli organismi tirannici, nei quali la libertà e la vita interiore sono assenti. Una vera unità spirituale non è possibile che nelle piccole chiese e nei piccoli stati che possono nel loro insieme costituire anche una grande chiesa, ma libera e viva. Noi abbiamo un esempio di questa vita in una grande chiesa che nacque sette secoli avanti il cristianesimo, che regge ancora dei milioni di uomini, e che esercitò una influenza moralizzatrice sulle masse più grande di quella della chiesa cristiana: voglio dire la chiesa buddista. Essa non fu mai concentrata in un capo, nemmeno alle sue origini. Buddha non voleva che la sua chiesa fosse sotto la sua direzione, egli non è mai stato il capo della sua chiesa, così sarebbe stata senza capo dopo la sua morte. « Siate voi stessi, Ananda, la vostra luce, siate voi stessi il vostro rifugio » *(Winternitz, Bouddhist. Literatur, pag. 30).*

L'educazione religiosa dovrebbe essere l'ultima e la più elevata. L'istruzione religiosa che si dà oggi ai fanciulli è assurda: il fanciullo non ha ancora dei bisogni religiosi; si potrebbe al più prepararlo con una educazione estetica di carattere religioso al risveglio di questo bisogno. È così che si svolge presso gli indigeni della Nuova Guinea una educazione religiosa infantile, che ha il suo fondamento principale nel canto degli inni religiosi *(Semen, In Australischen Busch, pag. 369 e seg.).* Ma una vera educazione religiosa fortificata da una istruzione corrispondente non può essere ragionevolmente praticata che nell'adolescenza, allorchè la ragione (che è la facoltà religiosa per eccellenza) comincia a svegliarsi.

Questa istruzione, questa predicazione è una cosa molto difficile. Bisogna che colui che insegna sia già, lui stesso, bene

in alto e talmente preso della dottrina che insegna da potere considerare il suo insegnamento come un atto religioso. Musonio ripeteva ai suoi ascoltatori: « se vi resta dopo avermi ascoltato tanta presenza di spirito che voi possiate ancora applaudirmi, ciò vuol dire che io non ho parlato come avrei dovuto ». Questo insegnamento non deve esibirsi come un esercizio dialettico: l'anima del popolo non ha bisogno di giungere alla fede attraverso la persuasione logica. Questo lavoro deve essere un lavoro preparatorio che deve avere luogo nello spirito di colui che insegna, ma che non deve apparire che nel suo risultato. Colui che trasmette la fede non ha bisogno di rifare sempre il cammino che egli ha fatto per arrivarvi. Egli deve restare sul terreno pratico. Una dottrina che ha ricevuto una elaborazione logica grazie ad una riflessione matura e profonda riceve da questa preparazione una impronta di verità tale che non ha bisogno, per persuadere, di passaggi dialettici. Noi abbiamo il modello di questa predicazione di alta scuola in Epitteto. Noi ci chiederemmo inutilmente come si accorda nel campo metafisico la sua concezione del Dio personale con il panteismo stoico, o come egli risolve il problema della morte e del male. Egli ha già risolto dapprima nel suo pensiero questi problemi e ne espone soltanto i risultati con l'effusione appassionata che caratterizza uno spirito profondamente religioso. Anche quando esalta la natura divina dell'uomo, o quando definisce la Provvidenza e predica la riconoscenza più tenera verso la bontà di Dio, noi sentiamo in questo ottimismo religioso un aspetto profondo della verità, che non è annullato dalla considerazione del male e dalle miserie dell'esistenza. Egli insegna la più perfetta indifferenza di fronte alla morte; nella preghiera commossa che egli volge a Dio *(Discorsi IV, 10)*, egli l'accetta non con la serenità obbligata di Lucrezio e di Seneca, ma con un vero senso di sottomissione gioconda. Egli non vede la necessità della continuazione dell'esistenza dopo la morte. Ma questa concezione non sembra opporsi in Epitteto al pensiero della possibilità di una continuazione: tanto è vero che nelle alte vette del pensiero filosofico e religioso anche le ipotesi più lontane si spogliano delle loro opposizioni stridenti e non sembrano essere altro che aspetti diversi di una verità superiore unica.

Nessuna educazione politica potrebbe essere sicura dei suoi risultati se la religione non penetrasse già con il suo spirito tutta la vita del popolo e particolarmente la sua vita politica. Nel cristianesimo i doveri politici erano subordinati ai doveri verso Dio; oggi il sentimento religioso è decaduto e gli uomini sono ritornati al punto di vista barbaro che antepone ad ogni cosa la vita fisica del gruppo. Il primo che emancipò la politica dalla religione fu Machiavelli: il « Principe » è il codice dell'egoismo nazionale. Tale era la teoria politica di Napoleone I *(M. de Remusat, Mémoires I, pag. 338)*. Machiavelli è scusabile: egli era un ardente patriota che pensava alla ricostruzione dell'Italia e credeva che il principe non avrebbe dovuto arrestarsi, per la grandezza dell'impresa, davanti alcun ostacolo. In una età come il suo secolo adottare una politica cristiana sarebbe stato come adottare una politica di agnelli in un secolo di lupi. Vi è in questo punto senza dubbio un problema che esige una seria considerazione e che non si può eliminare facilmente con teorie preconcette. Vi sono dei casi in cui il richiamo alla forza diventa lecito? A questa domanda non si può rispondere ragionevolmente con una negazione assoluta. Ma questa ammissione non è in contrasto assoluto con il principio della politica cristiana. La politica della forza, come la dittatura, può essere una necessità del momento, ma essa non deve trasformarsi in sistema. Essa deve sempre ancora considerarsi come lo strumento eccezionale di una volontà morale e, pertanto, subordinarsi a delle limitazioni. Ciò che è antimorale ed antireligioso è lo spirito pagano che non conosce che la forza ed il successo, e disprezza le forze morali profonde che reggono la storia. Ma nessuno può disprezzare impunemente l'ordine morale. La prima conseguenza di questa cecità è la dissoluzione delle forze spirituali che uniscono il popolo e che sono il solo solido fondamento della sua forza. Nessuna apologia mercenaria può velare agli occhi del popolo l'immoralità cinica dello stato: ora come uno spirito morale può sussistere in un popolo che ha sempre davanti a sè questo esempio, e vede tutti i giorni il trionfo degli individui peggiori? L'immoralità dello stato, in tanto che giustifica e favorisce l'immoralità dei cittadini, prepara al popolo lentamente ma sicuramente i peggiori disastri.

UNIVERSITÀ TORINO ISTITUTO DI SCIENZE POLITICHE

Una politica cristiana implica anche un ordine economico inspirato a principî morali e, pertanto, ad un principio religioso. La riforma liberale si era arrestata davanti le ineguaglianze economiche ereditarie; ora sono queste ineguaglianze quelle che costituiscono la più deplorevole iniquità secolare e l'ostacolo il più insormontabile di ogni riforma morale della società. Una politica cristiana ed un ordine morale dello stato non sono possibili senza una riforma sociale radicale: essi sono inseparabili da un socialismo idealista e giuridico che è ben altra cosa del socialismo materialista, del marxismo e del socialismo cristiano dei cattolici. Il primo ammette una potenza eccessiva al fattore economico che ha senza dubbio la sua importanza, ma non costituisce l'elemento essenziale. L'indigenza estrema non è favorevole allo sviluppo della moralità; ma qui non è questione che di una condizione negativa: per la moralità collettiva un certo grado di benessere economico che libera l'uomo dalla dura lotta per la vita e dalle tentazioni pericolose che accompagnano la miseria, è necessario. Ma quando l'uomo è liberato dal bisogno e le sue condizioni gli permettono una vita regolare, ogni miglioramento economico, sovratutto se immediato, ha piuttosto un effetto contrario, esso genera l'avidità, la sete di godimento e non è favorevole alla moralità. La vera condizione positiva dello sviluppo della moralità è l'educazione spirituale. Le riforme economiche devono avere la loro ragione di essere nel progresso spirituale che esse rendono possibile, esse devono avere luogo non per mezzo della brutale lotta di classe, ma per mezzo di orientamenti e di trasformazioni che esige l'elevazione della vita spirituale collettiva.

Contro il socialismo cristiano che definisce l'intangibilità della proprietà privata con tutti i suoi abusi e vorrebbe soltanto subordinare questo istituto alla legge cristiana della carità, il socialismo idealistico riconosce la necessità di modificazioni profonde che la giustizia sociale reclama e senza la quale nessun progresso morale è possibile. Il socialismo cristiano sanziona in fondo l'ordine esistente, è cieco davanti le ineguaglianze ingiuste che il diritto attuale sanziona e che non sono che la sovravivenza di un ordine originariamente fondato sulla forza. Il socialismo idealistico non proscrive il diritto di proprietà pri-

vata che ha la sua legittimità negli istinti più profondi della natura umana, ma vuole che quest'ordine sia riveduto ed armonizzato con le esigenze della giustizia sociale, nella quale trova le sue esigenze, i suoi criteri, i suoi limiti. Poichè senza un ordine economico inspirato ai principî ideali, è inutile pensare ad una educazione morale della società.

VII – *Valore sociale della morale religiosa*

Noi abbiamo cercato nel capitolo precedente di dimostrare la necessità dell'estensione sociale della vita morale; noi abbiamo collocato in questa estensione il momento essenziale di questa vita: la costituzione di un sogno ideale di volontà buone è la realtà obbiettiva che dà un valore ed una direzione a tutte le attività morali. La vita morale è qualche cosa di obbiettivo nel senso che un momento essenziale della vita universale dello spirito si rivela, ma essa non è veramente tale che come vita collettiva, come estensione infinita verso la totalità ideale degli spiriti viventi. Questa connessione generale si dimostra con il fatto che la sua negazione conduce in definitiva alla negazione della vita morale stessa. L'estensione della vita morale è una lotta incessante contro la barbarie spirituale che è lo stato naturale delle moltitudini. Conseguentemente allorchè il senso delle cose spirituali si indebolisce nelle classi superiori di un popolo e vi si sostituisce una cultura esteriore, formale e grossolana, allora si inizia una lenta degradazione che poco alla volta distrugge tutte le nobili conquiste dello spirito. Resta l'apparenza di una moralità e di una religione sociale, ma la realtà di questa vita, l'interiorità, sparisce nelle classi colte e si rifugia in un piccolo numero di spiriti isolati. Allora comincia una separazione, un dualismo violento che può condurre con il tempo a conseguenze terribili. I nobili spiriti che l'inquisizione di Spagna trascinava sui roghi fra le maledizioni della folla dovevano sentire amaramente questo isolamento di rappresentanti della cultura spirituale del loro popolo che li malediva come nemici del bene pubblico e perturbatori dell'ordine, degni del supplizio.

L'attuale disordine della vita sociale, che sembra raggiungere le basi morali della vita, è dovuto ad un disordine morale, all'assenza di una direzione spirituale ferma e sicura. Le cause prime di questo disordine rimontano all'inerzia ed all'indifferenza della borghesia liberale davanti ai problemi della vita spirituale. La teoria della libera chiesa in libero stato era presentata come una teoria liberale; in realtà essa nascondeva un segreto disprezzo di tutte le aspirazioni ideali dell'anima religiosa. Come se lo stato e le classi dirigenti potessero restare indifferenti davanti al problema più vitale della nazione, il problema della sua educazione religiosa. Mazzini aveva visto su questo punto ben più profondamente che non tutti i patriarchi del liberalismo. Noi scontiamo oggi le conseguenze ultime di questa cecità spirituale.

L'assenza o per lo meno l'insufficienza dell'azione educativa morale delle minoranze di fronte alle moltitudini è dovuta in generale alla decadenza della vita religiosa: che ha le sue conseguenze veramente tragiche meno nella sfera religiosa che nella degradazione morale collettiva che essa porta con sè come conseguenza inevitabile. La vita religiosa non è che un lato della vita sociale che si sviluppa parallelamente agli altri lati della vita; essa è veramente il fiore, il vertice della vita di un popolo, essa raccoglie e concentra in sè tutta la vita sotto tutti i suoi aspetti: anzi lo sviluppo normale della vita morale e sociale, dell'arte e della letteratura, della scienza e della filosofia sone condizionate dalla vitalità e dall'elevazione della coscienza religiosa di questo popolo.

Tutti questi lati della vita sociale sono come le funzioni subordinate della vita di un organismo, che hanno, ciascuna, il suo sviluppo relativamente autonomo, ma che dipendono tutte per vie più o meno dirette dalla sua coscienza centrale. Allorchè questa si affloscia esse ne subiscono il contraccolpo e non possono evitare una degradazione più o meno vicina. Le età nelle quali la vita religiosa subisce una specie di eclissi, sono le età nelle quali all'indebolimento della influenza delle minoranze si aggiunge l'indebolimento della potenza e della profondità della vita morale nelle moltitudini; colui che non solo si sottrae ad ogni direzione morale ma si abbandona senza freni ai suoi

istinti naturali, si accanisce con una specie di furore alla distruzione di ogni superiorità spirituale.

Si può giudicare che la vita religiosa di un popolo non segue affatto la via di uno sviluppo normale allorchè si separa dalle esigenze della vita intellettuale e morale e si identifica con le tradizioni di una casta, di un sacerdozio, di una teocrazia che coincidono necessariamente con i suoi interessi politici ed economici. Disgraziatamente la vita spirituale, sia degli individui sia delle collettività, non è mai separabile dalle preoccupazioni materiali, anche quando queste ultime sono ridotte al minimo e non hanno nessuna influenza apprezzabile sull'attività e la direzione dello spirito. E allorchè, sotto l'influenza di condizioni più generali, la vita spirituale infiacchisce o cessa di esercitare una influenza dominante sulle connessioni materiali che non dovrebbero avere altra funzione che di sostenerla e di difenderla, questi elementi di un ordine inferiore usurpano la preponderanza sullo spirito e si erigono quali veri dominatori della vita spirituale collettiva. Una chiesa invisibile non può sussistere senza incarnarsi più o meno fedelmente in una chiesa visibile; ora una chiesa visibile è già sempre un organismo politico. Una chiesa visibile non può vivere materialmente senza una struttura economica qualunque; ora questa mescolanza di esigenze materiali e di aspirazioni spirituali non può realizzarsi senza introdurre nella chiesa un fermento malsano che predispone alla venalità ed alla corruzione della funzione religiosa. Tutte le chiese hanno una tendenza a trasformarsi in veri organismi politici; e ciò tanto più quanto più apertamente o no si allontanano dalla purezza delle loro origini. Noi ne abbiamo l'esempio più vivo nella trasformazione della chiesa cristiana dopo il III secolo: fu questa trasformazione che determinò in gran parte i conflitti che scoppiarono fra la chiesa nascente e l'impero. Ma ne abbiamo ancora altri esempi nella chiesa egiziana che sotto i deboli successori di Ramsete III, assorbì sempre più i diritti dello stato e finì di usurpare la corona; nella chiesa lamica del Tibet, dove nacque lo stato teocratico che sussiste ancora; nella chiesa dei Sikha che fu dapprima una comunità di religiosi che perseguivano una riforma spirituale dell'indianesimo e divenne, al secolo XVI, un regno possente e fastoso. La degenerazione

economica è un fatto meno appariscente, ma più universale, quasi normale della vita delle chiese.

Essa segue generalmente la formazione di una casta, di un sacerdozio professionale che vive dell'altare e che è qualche cosa di troppo umano per non cercare di accrescere i suoi guadagni e di assicurarsi una vita comoda. Noi vediamo già gli antichi deridere la venalità dei preti delle religioni pagane del mondo greco-romano, dei predicatori erranti dell'orfismo che frequentavano le case dei ricchi per persuaderli a farsi rimettere i peccati a prezzo di denaro; dei preti asiatici che negoziavano nei loro templi gli adulteri ed i traffici più luridi. Nella storia della chiesa cattolica il rimprovero più comune che fanno anche i suoi simpatizzanti più illuminati è quello di una venalità senza limiti. Ma le altre chiese cristiane sono esposte anch'esse, quantunque meno visibilmente, allo stesso biasimo; e non è senza una ragione profonda che qualche setta spirituale ha proibito come illegittima ogni funzione religiosa retribuita.

Nessuno vorrà negare che negli ultimi tempi questi caratteri di degenerazione hanno colpito più sensibilmente tutte le chiese cristiane; e che una degradazione della sua potenza spirituale è visibilmente associata a questa mondanità, a questa materializzazione della funzione religiosa. Noi vediamo compiersi nella sfera intellettuale una separazione profonda fra il pensiero vivo della scienza e della filosofia e le pretese dogmatiche della chiesa. La pretesa rinascita del pensiero scolastico, gli sforzi per dare vita ad una scienza cristiana sono vane apparenze che non possono ingannare uno spirito chiaroveggente. Ciò che vi ha di sostanziale e di vitale negli studi scolastici è lo slancio vivo dato agli studi storici sulla scolastica; ma come si potrebbe oggi sostenere la possibilità di una filosofia per decreto? Come si potrebbe credere che i progressi realizzati dal pensiero moderno non siano che delle aberrazioni colpevoli? Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer non sono conciliabili con la scolastica cristiana; su questo punto nessun dubbio è possibile. Ciò vuol dire che la rinascenza della scolastica non è che un vano fantasma e che un abisso si è aperto fra il cristianesimo dogmatico ed il pensiero vivo degli ultimi secoli.

Noi dobbiamo dire lo stesso dei dati della scienza. Gli

adattamenti che si sono tentati delle teorie scientifiche ai vecchi dommi della chiesa, delle teorie dell'evoluzione alla creazione, dei risultati della storia dell'antico Oriente ai racconti biblici, della dottrina della causalità alla fede del miracolo, sono cose così pietose che nessuno spirito serio crederà necessario di arrestarsi. Questi problemi hanno importanza solo per coloro che vivono ancora nel cerchio incantato della dommatica mitologica e cercano con sincerità di cuore di uscirne: le soluzioni provvisorie alle quali essi si arrestano non hanno che un valore soggettivo e sono destinate a sparire con gli stessi problemi che non hanno ragione obbiettiva di essere. La critica biblica ed evangelica persegue il suo compito senza arrestarsi a compromessi sempre nuovi della leggenda con la storia. Chi potrebbe oggi prendere sul serio le discussioni sulla stella dei Magi o sulla resurrezione di Lazzaro? Si può dire che la teologia e la critica hanno, ognuna, la sua mentalità, l'una irriducibile all'altra; ma la mentalità teologica non ha ragione d'essere nelle vere esigenze intellettuali: essa è diretta da considerazioni pratiche, dal bisogno di difendere l'insieme delle istituzioni che sono inseparabilmente connesse con le sue concezioni sorpassate, istituzioni che sono alla loro volta il sostegno della potenza e della ricchezza dei capi delle chiese. La dommatica delle chiese è perciò il risultato di una vera degradazione spirituale; mentre rinnega il principio della libertà intellettuale impoverisce e distrugge poco alla volta la più preziosa fonte della vita religiosa, che è una vera vita di movimento creatore dello spirito e non una devozione meccanica o una fede passiva.

Lo stesso può dirsi della morale. Il sintomo più evidente della miseria delle chiese cristiane attuali è la loro insensibilità alle esigenze più raffinate della coscieuza morale contemporanea. Se vi ha oggi un punto che segna con sicurezza il grado di delicatezza e di elevazione della vita morale è senza dubbio la pietà verso gli animali. Quantunque i nostri rapporti con questi esseri siano stati falsati da pregiudizi secolari, non vi ha un'anima veramente cristiana che non senta che uno dei doveri più dolci è quello di stendere le ali della carità su queste povere creature abbandonate in generale all'arbitrio ed alla crudeltà degli uomini. Ora la chiesa cristiana è stata ed è sempre dura, quasi spietata verso gli animali: si direbbe che essa è animata dal ti-

more che la pietà possa distruggere le barriere che essa ha stabilito fra le creature di Dio e faccia sentire ciò che vi è di assurdo nella credenza che questi esseri inferiori all'uomo per intelligenza siano stati abbandonati da Dio e condannati alla morte eterna.

Questa decadenza intellettuale e morale delle chiese cristiane rivela chiaramente che la vita spirituale si è in gran parte staccata da esse, e che esse non sono più opere viventi dello spirito, ma reliquie di tradizioni ossificate, la cui parte veramente viva è soltanto l'organizzazione politica ed economica. Questo vale particolarmente per le grandi chiese e per la chiesa cattolica, la cui magnificenza esteriore non ha alcuna corrispondenza con l'intensità della fede. All'esteriorizzazione della religione corrisponde naturalmente la decadenza dell'élite che avrebbe la missione di difenderla e di rappresentarla. Il clero ha ancora, sovratutto nei ceti inferiori, delle virtù morali; ma è generalmente nullo dal punto di vista intellettuale, e la sua mentalità è estranea al movimento della società e della scienza. Esso mantiene ancora una devozione tradizionale nelle classi inferiori del popolo per mezzo dell'elemento mitologico e coreografico della religione volgare; e non può sperare di mantenere la sua dominazione sulla folla finchè vivrà nella sua ignoranza secolare, attaccato ciecamente alla tradizione, poichè basta una illuminazione superficiale per cacciare con il ridicolo il suo spirito mitologico. Allora si rivela più chiaramente ciò che già avviene in modo meno visibile nelle classi medie: l'irreligiosità che porta con sè la dissoluzione della vita culturale e morale, la resurrezione degli istinti elementari e barbari, il ritorno alla durezza ed alla grossolanità primitive.

La vita morale non è che l'inizio della vita spirituale, e questo inizio si traduce negli istinti energici che entrano in azione nella vita morale abbandonata a se stessa. Ma le abitudini e le tradizioni sociali che ne derivano non hanno consistenza che nelle età in cui il popolo vive raccolto nella sua unità, fedele alle tradizioni sociali, protetto per il suo isolamento contro le forze distruttive della critica. Così la morale non può fortificarsi e continuare il suo sviluppo se non è protetta dalla vita religiosa. Allora s'inquadra in questa forza superiore della

vita e trova un fondamento invincibile nell'idea di una realtà divina, il cui valore è qualche cosa che trascende tutte le volontà e tutte le forze della terra. A questo fondamento religioso della vita morale hanno cooperato non solo i fondatori delle religioni, ma anche i grandi riformatori della filosofia, che, come Socrate e Kant, avendo riconosciuto la vanità delle credenze tradizionali, combatterono non meno vivacemente lo scetticismo sofistico e diedero agli uomini, se non una religione nuova, almeno la visione di un principio religioso nuovo come fondamento della morale.

Ma allorchè la religione stessa decade e si eclissa, questa tendenza si riflette in tutte le forme della vita spirituale ed in primo luogo nella vita morale. In opposizione all'uomo spirituale si levano allora, come principî fondati sulla natura delle cose, le tendenze dell'uomo naturale: la coscienza iniziale del dovere scompare dinnanzi alle attrattive del piacere e della potenza; e le intelligenze superficiali celebrano questa dissoluzione morale come un ritorno alla natura, come una liberazione. Lo spirito di sacrificio appare sempre più un'utopia di anime semplici: la preoccupazione essenziale è quella di conquistare il massimo benessere ed il denaro che lo rende possibile. L'uomo ideale è l'*homo œconomicus*, che non conosce nessuna gerarchia di valori, l'uomo macchina che cerca un sollievo alle sue fatiche complicate e servili nelle attrattive grossolane e violente che annullano in lui l'ultima traccia di una vita interiore. Come coltivare ancora la meditazione, la lettura, l'educazione spirituale? L'uomo è totalmente asservito alle esigenze della sensualità, del lusso, della vanità sociale. E le nuove generazioni, nutrite di questo spirito, soffocano in loro stesse ogni aspirazione elevata, divengono completamente estranee alle idee di libertà, di giustizia, di dignità interiore.

Allorchè la vitalità dei principî spirituali sparisce nel mondo, è allora che cominciano le età che Carlyle aveva chiamato negative: età nelle quali l'opera essenziale della società sembra restringersi alla negazione di tutto ciò che l'umanità aveva anteriormente costruito nell'ordine dei valori spirituali. L'apparizione delle filosofie negative, delle concezioni brutali della vita non è che l'efflorescenza intellettuale di una rivoluzione

che aveva già avuto luogo nella vita. Ciò che attira gli spiriti è ormai la manifestazione esteriore della forza e della potenza, la ricchezza, il lusso, l'esteriorità: tutte cose che non hanno per uno spirito raffinato altro valore che come momenti inferiori dell'elevazione spirituale della vita. Senza dubbio la cultura spirituale conduce essa stessa al raffinamento della vita, sovratutto nella sfera estetica; ma questo raffinamento è subordinato a delle esigenze interiori spirituali, di cui esso è in certo modo il riflesso esteriore. Ma quando diviene lo scopo stesso della vita, la vita materiale e sessuale prende il sopravvento sulla vita dello spirito: la delicatezza della vita diventa sempre più soltanto eleganza delle forme, lusso, godimento mondano; le arti e le scienze sono ancora coltivate, non per loro, ma, come diceva per il suo tempo Polibio *(Storia III, 4)*, « per i godimenti, per la fama, per il profitto che se ne spera ». Ed intanto i valori morali abbandonano la personalità, e l'insieme dei rapporti sociali diventa sempre più barbarie. Tale è lo spettacolo che ci offre la vita del Basso impero e dell' Impero Bizantino; tale è il cammino verso il quale sembra dirigersi oggi la nostra civiltà europea.

In questa concezione della vita lo spirito religioso è sempre più assente. La chiesa può ancora svolgere le sue magnificenze liturgiche, ma essa non è più in realtà che una specie di gendarme spirituale dello stato che la protegge a condizione che essa serva fedelmente i suoi interessi politici.

Questa mescolanza singolare può fissarsi in nuove formazioni religiose che vorrebbero far rivivere i culti pagani anteriori al cristianesimo; ma ciò che vi ha di reale e di vero in queste follie è lo sforzo di dare alla religione un carattere nazionalistico e profano, cioè di distruggerla completamente. È ben singolare che gli stessi movimenti rivoluzionari che negano ogni religione aspirino a trasformarsi in una « mistica ». Il materialismo storico serve al marxismo per fondare una mistica marxista, vaniloquio rettorico che testimonia soltanto di una ignoranza mostruosa delle cose della religione e dello spirito.

Allorchè ogni appoggio morale interiore scompare, come si può credere che delle istituzioni sociali e politiche umane possano ancora sussistere? Il primo sintomo della degenerazione capitoli che segue la disgregazione morale è il passaggio della

potenza politica dagli addetti alle professioni liberali alle classi industriali e commerciali. Allorchè l'*élite* diventa incapace di imporre alla società un ordine con finalità ideali, quale è lo scopo che naturalmente vi subentra? Lo scopo inferiore, l'interesse, il denaro: l'aristocrazia culturale si trasforma in plutocrazia. L'insegnamento che discende dalle sfere superiori verso le masse è il seguente: prima di ogni cosa il denaro. Le istituzioni parlamentari che suppongono una certa moralità pubblica indeboliscono e si avviano verso la loro caduta; esse diventano lo strumento degli interessi di classi o di gruppi sociali: il governo corrompe i rappresentanti con le sue concessioni e con il suo intervento nell'amministrazione e nel diritto di voto.

Il popolo è composto in maggior parte di deboli e di semplici: così quando l'organizzazione sociale non è più lo strumento della ragione e del diritto, ma è al servizio degli interessi dei potenti, l'affermazione teorica del diritto di tutti alla libertà ed al godimento dei beni comuni si traduce nel diritto dei forti allo sfruttamento delle moltitudini. Ma sarebbe una ingenuità credere che la concorrenza delle volontà egoistiche tese verso la potenza ed il godimento possa sussistere a lungo senza l'aiuto della violenza. Qui comincia l'era delle rivoluzioni; e le due teorie che noi troviamo presso i sofisti sull'origine del potere, che è secondo gli uni una creazione dei deboli che si impongono con il loro numero alle vessazioni dei più forti, e che secondo gli altri non è che la volontà dei più forti imposta ai deboli, rappresentano le due fasi di ogni movimento rivoluzionario. Dapprima la disgregazione delle istituzioni ha per effetto apparente la liberazione del popolo, un regno di uguaglianza, una costituzione democratica. È in realtà l'avvento della plebe, un periodo di anarchia, durante la quale la società è abbandonata nelle mani di una folla di bruti dementi che danno il libero corso ai loro istinti più feroci, mentre il resto del popolo assiste impassibile a tali sfoghi. Ma questo periodo non dura in generale lungo tempo. Ciò che caratterizza la folla è la sua inferiorità intellettuale e morale, unita alla impulsività, alla vanità, alla volubilità, all'odio di ogni superiorità morale. Essa va naturalmente verso quelli che sanno accarezzare le sue debolezze: uomini volgari per natura, ma furbi e violenti che solleticandola sanno trarre partito dalla sua forza brutale per le loro ambizioni

e per i loro disegni. Un piccolo numero di uomini emerge per conseguenza ben presto dalla lotta di tutti contro tutti; attorno ad essi si serrano tutti coloro che cercano i loro interessi nell'asservimento ai più forti sperando conquistare in tale modo una posizione privilegiata. Così si costituiscono le fazioni condotte da capi energici che cercano con tutti i mezzi di acquistare il possesso del potere. Il vincitore acquista in tale modo una autorità dispotica assoluta, che paragonata agli orrori dell'anarchia può sembrare ancora una salvezza. Questa autorità è tuttavia una forma di terrore, ed in tale modo il capriccio e l'ignoranza di un uomo possono precipitare milioni d'uomini nelle peggiori sciagure.

Ciò che caratterizza queste lotte sociali è la mancanza di partiti medi fondati sulla ragione e sul diritto. Che cosa essi potrebbero là dove la violenza è scatenata? Gli uomini che li rappresentano sono eliminati senza pietà dalla lotta; i partiti come nel periodo antecedente alla costituzione del diritto e di un ordine sociale fondato sulla giustizia, sono ridotti a due: il partito di coloro che hanno tutto ed il partito di coloro che non hanno nulla. Il lusso e la vita brillante delle classe dominanti eccitano nelle classi povere un sentimento di invidia e di rivolta; ed il loro partito è ingrossato da coloro che ancora possiedono un senso di giustizia. Ciò che attira tanti nobili spiriti verso i partiti della rivoluzione è una specie di speranza messianica: l'odio contro un ordine sociale ingiusto ed ipocrita. Vana speranza! Poichè naturalmente il male assoluto non può esistere, il trionfo della rivoluzione è un bene in quanto negazione delle ingiustizie dell'ordine abolito; ma esso porta in sè, come un peccato originale, il sigillo della violenza e non può che giungere ad una nuova forma di dispotismo brutale che è il regno dell'Anticristo. Ciò che fu un sogno dapprima degli spiriti buoni, diventa una realtà nelle mani degli esseri peggiori.

Questo disordine sociale si riflette nella peggiore decadenza morale che si manifesta con il venire meno del pudore e delle virtù familiari, con la corruzione delle coscienze ed il culto esclusivo del denaro, con lo scetticismo morale ed il rilassamento dell'educazione della gioventù. La politica interna ed esterna adottano dei metodi di selvaggi; i lanzichenecchi ed i

bravi ricompaiono sotto altro nome. Che cosa sono i sacrifici umani dei poveri antropofaghi in paragone dei massacri politici, della condanna a morte di generazioni, di classi sociali interamente, freddamente condannate in vista di disegni politici più tardi riconosciuti senza nessun valore? Quale tribù di selvaggi ha accumulato una massa più mostruosa di crudeltà e di massacri di quelli commessi dalla rivoluzione russa nel corso di pochi anni? Nessun progresso sociale, nessun paradiso terrestre potrebbe moralmente essere acquistato a prezzo di tante ingiustizie e di tante sofferenze.

In tutti i campi della vita l'egoismo umano si rivela sotto le sue forme le più brutali. Dei sottili osservatori hanno rilevato che uno dei caratteri della nuova morale comunista è la sparizione dei sentimenti caritatevoli e di pietà verso i deboli ed i vecchi, l'affermazione formale del diritto del più forte, del valore dell'energia brutale, della superiorità della forza su tutti gli ideali superati di umanità e di giustizia. Ora ciò indica la sparizione di una delle forme più alte e più delicate della vita, la rinuncia ad una delle conquiste più nobili della civiltà umana.

La diffusione universale della servilità e della paura va parallela a questa rinascenza delle virtù eroiche della vita selvaggia. I violenti hanno libero sfogo perchè essi trovano intorno a sè una folla di anime servili pronte ad eseguire i loro ordini. Questo servilismo esplica la tendenza generale ad aggregarsi in gruppi, ad associarsi ad un partito; è la voluttà con la quale gli uomini e specialmente i giovani immolano la loro libertà della quale essi non intendono più il valore. Si maschera generalmente questo amore della schiavitù con il sentimento della disciplina. Ma la disciplina non può avere per scopo di annullare la personalità morale, d'imporre una obbedienza cieca a prezzo di qualunque altro sentimento morale. Essa deve conciliarsi con il sentimento della libertà morale di cui non ci si può sbarazzare senza degradarsi. Questa libertà non ha nulla di contrario alla disciplina, poichè la libertà non è la licenza, e non vi ha libertà che sotto la legge. La vera disciplina è una subordinazione volontariamente accettata in limiti definiti, non è la dedizione di uno schiavo. Oggi vi è al contrario una vera ebbrezza di servire in schiavitù, d'essere ridotti all'interno come all'esterno a dei meccanismi ciechi, pronti ad ogni ubbidienza e felici di ostentare

questa sottomissione vergognosa. La verità è che il sentimento di libertà è un sentimento morale elevato, che non è naturale all'uomo e che si acquista soltanto con una personalità morale. Nè gli uomini nè gli animali non amano naturalmente la libertà; essi preferiscono procedere a branchi. A. de Vigny, descrivendo la grandezza e la schiavitù militare, mette bene in luce questa tendenza naturale dell' uomo inferiore che non cerca la sua via da sè e trova comodo di lasciarsi dirigere ciecamente dalla volontà degli altri. È per questo che il popolo ama le dittature, l' ordine dispotico, l' uguaglianza nel servaggio: l'amore della libertà appartiene ad un piccolo numero di spiriti che conoscono il valore della dignità morale.

Ma ciò che vi ha di più terribile in questa crescente degradazione morale è la cecità spirituale, le tenebre che scendono sulla società intera. Allorchè la massa è sottratta all' azione di un piccolo numero di spiriti superiori che sono costretti ad una solitudine amara, ogni fonte di luce è scomparsa: la decadenza porta con sè gradualmente una incapacità assoluta di comprendere il vero ed il bello; ed a questa incapacità si aggiunge una insensibilità morale e complela, un egoismo feroce ed inumano. Questa cecità e questo egoismo costituiscono la barbarie.

VIII – *L'obiettività assoluta è soltanto per noi un ideale normativo.*

Noi abbiamo cercato nei due capitoli precedenti di mettere in luce la connessione della moralità sociale con la vita morale che nasce da una minorità e si spande in seguito in tutti gli strati della società. Ma se la moralità ha un fondamento obiettivo nel senso che essa è una parte di un ordine assoluto (e perciò un valore assoluto) l'opera di educazione sociale e la moralità sociale, che ne sono il risultato, devono avere un fondamento ed un valore assoluto: cioè quale sia il grado di realizzazione che esse ottengono nel mondo, esse fanno parte tuttavia di un ordine che non dipende in nessun modo da tale realizzazione; e se esse sussistono davanti a noi come un ideale, esse devono avere in sè, nel mondo della verità assoluta, una

realtà definitiva e perfetta. Questo punto non può essere chiarito se non ritornando al concetto dell'ordine spirituale come fondamento obiettivo ed ultimo di tutti gli esseri.

Se l'obiettività è determinata, come si è visto, dall'unificazione, dalla sistemazione perfetta degli elementi, l'obiettività assoluta non sarebbe data idealmente che dalla sistemazione concettuale perfetta di tutti gli elementi dell'esperienza. Ma una sistemazione di questo genere è evidentemente destinata a restare per sempre un ideale: una totalità assoluta di elementi dell'esperienza non è possibile; ed a costituire questa impossibilità contribuisce essenzialmente anche il fatto che questa totalità è sempre necessariamente una totalità opposta a noi, per la quale questa identità perfetta dell'essere e del conoscere, che è la perfezione del conoscere, non sarà dunque mai possibile. Per questa ragione la rappresentazione della realtà assoluta (cioè a dire dell'assolutamente obiettivo) che i filosofi hanno cercato, non è stata che una rappresentazione approssimativa ed impropria, e conseguentemente limitata in generale ad un piccolo numero di caratteri formali, nei quali la realtà insondabile del loro fondamento assoluto sembra più profondamente espresso. Per la stessa ragione l'attività umana non ha mai potuto proporsi che dei valori formali e relativi; anche quando noi ci proponiamo l'ordine morale del mondo come valore supremo ed assoluto, come non accorgersi che nei concetti stessi di « ordine » e di « morale » vi ha qualche cosa che è ancora sempre un elemento umano e relativo? In seguito l'attività morale ha, sotto un certo aspetto, un valore assoluto: ma essa realizza sempre questo valore in una forma che non è adeguata. Il sacrificio che un padre fa di sè stesso ha un valore assoluto; ma nè la famiglia, nè il padre, nè il figlio hanno il carattere di realtà assoluta. E' perciò che la nostra vita morale, benchè ci guidi verso un ordine assoluto, ha sempre ancora in sè qualche cosa di imperfetto che la costringe a superarsi, a cercare continuamente il suo completamento in qualche cosa di più alto.

È questo lato della vita morale che ha sempre opposto ai filosofi una difficoltà che sembrava insormontabile. L'ordine morale, lo sviluppo dello spirito nella vita morale e religiosa costituiscono la realtà assoluta; ma che è ciò che assicura questo sviluppo contro le forze cieche della natura e la caductià

del tempo? Come si può conciliare il valore assoluto di questo ordine con le incertezze della loro realizzazione? Ciò vale particolarmente della moralità sociale. La realizzazione perfetta della legge morale non abbraccia soltanto l'obbedienza ad una legge della condotta come qualche cosa d'esclusivamente interiore e personale, essa implica come qualche cosa d'inseparabile, l'estensione della legge a tutto il regno degli spiriti. Ora è precisamente questa parte dell'attività morale che sembra sottratta al più alto grado alla volontà umana: la si è spesso considerata come una illusione generosa fondata sull'ignoranza della vera natura dell'uomo. E' già detto nel quarto vangelo: « *La luce lumeggia nelle tenebre ma le tenebre non l'hanno voluta* » *(1,5)*. I Cirenaici pensavano che è inutile che il saggio metta in pericolo la sua pace per la moltitudini degli sciocchi (*Diog. Laert. II, 98*) e vi sono delle età nelle quali questa sentenza dei cirenaici sembra assolutamente giustificata. Tutti gli uomini che, come Mazzini, hanno combattuto per la causa della libertà hanno spesso provato l'impressione di una solitudine desolata, e tutti coloro che hanno consacrato la loro vita a qualche cosa di alto, hanno in un modo o nell'altro, avanti il termine dei loro giorni, constatato con amarezza la vanità dei loro sforzi diretti verso l'elevazione dei loro simili.

Questa difficoltà ha in ogni tempo obbligato i filosofi a cercare di collegare l'attività morale a qualche cosa di eterno e di immutabile: è essa che ci obbliga a considerare la rappresentazione dell'ordine morale e della realizzazione dei valori spirituali nella vita dell'umanità, che noi abbiamo fin quì identificato con la rappresentazione la più adeguata del fondamento obiettivo del reale, come semplice manifestazione nel tempo di un ordine ideale, sottratto al tempo, di un regno perfetto degli spiriti. Noi non possiamo rappresentarci la vita spirituale che sotto forma di una comunione degli spiriti nel passato e nell'avvenire, ma noi dobbiamo nello stesso tempo ricordarci che questa concezione ci rappresenta la realtà assoluta sotto la forma empirica del tempo; e sforzandoci a risalire ancora più in là fino al suo fondamento reale, che è la comunione eternamente perfetta degli spiriti in Dio. La vita universale dello spirito può paragonarsi alla sfera mobile suprema di Aristotele, perchè essa tende nel suo scorrere senza fine verso l'unità, che ne è la perfezione

immobile. Questa concezione del regno ideale degli spiriti, come fondamento della vita morale, ci permette frattanto di comprendere come l'opera di moralizzazione sociale ha, anch'essa, in tanto che momento essenziale dell'attività morale, una realtà obbiettiva. Che cosa è se non il tentativo di realizzare questo regno degli spiriti, che è lo scopo ed il fondamento di tutta la vita storica dello spirito?

Ora noi non possiamo rappresentarci la comunità degli spiriti nell'unità assoluta della natura divina che per mezzo di una concezione della vita dello spirito, che introduce nel mondo perfetto la molteplicilà ed il mutamento, per cui la nostra realizzazione della partecipazione a questo mondo perfetto è sempre condizionata da condizioni sensibili e da vicissitudini che sono indissolubilmente legate ad ogni azione sensibile. Noi siamo obbligati a servirci di simboli ogni volta che noi vogliamo rendere viva e presente al nostro spirito l'idea di Dio; e ciò è già difficile e raro. Per la maggior parte la parola «Dio» non è che una vaga designazione concettuale senza contenuto reale e vivente. Ma noi, esseri sensibili, non possiamo adattare la nostra azione all'ordine divino senza proporci dei fini che non hanno, in rapporto a questo ordine, che il valore dell'approssimazione e che, tuttavia, conservano il loro valore obiettivo, anche se ciò che essi hanno di approssimativo e di relativo partecipa dell'incertezza e della caducità di tutte le cose sensibili.

La considerazione della vanità dei nostri sforzi nel tempo non ne distrugge il valore: la constatazione di questa vanità non sopprime la verità, in apparenza opposta, che la realizzazione dell'ideale morale nel mondo e nel tempo è un dovere assoluto. Noi dobbiamo regolare la nostra vita su questa verità, sovratutto nella sfera della moralità sociale. Noi non possiamo pensare la vita come un isolamento scettico; essa è per sua essenza comunione di vita con altre personalità, partecipazione ad una vita collettiva. Isolarsi moralmente dai suoi simili è una diminuzione della personalità ed una negazione dei principî della vita morale: è perciò che l'isolamento indebolisce le virtù morali e vi sostituisce la durezza e l'orgoglio. Naturalmente bisogna ben comprendere in che consiste questa comunità della vita. Non è necessario perciò disperdere la propria vita nel mondo e rinunciare al raccoglimento ed alla solitudine, che sono le

fonti migliori della forza. La solitudine non vuol dire isolamento. Si può rinunciare alle dissipazioni della vita sociale e tuttavia continuare a vivere con gli uomini, con i migliori, e consacrare la propria vita al bene dei simili. La comunione morale non ha bisogno della presenza personale, della parola; si può esercitare un'azione con altri mezzi, per es., con l'esempio che è la più efficace delle predicazioni. L'uomo che tacendo dà buon esempio è in comunione morale con tutti quelli che ne traggono consolazione ed insegnamento. Si può ammettere la natura miserevole della maggioranza degli uomini e le difficoltà di esercitare su di essi una azione morale qualunque, e pensare che la nostra simpatia e la nostra fraternità morale devono esercitarsi in primo luogo su quelli che noi possiamo, a buon diritto, chiamare il nostro prossimo e che con gli altri una prudente riserva è sempre necessaria. Cristo stesso dice che non bisogna gettare le perle ai porci. Bisogna tuttavia considerare che nessuno ha il diritto di distinguere con rigore il suo prossimo dalla moltitudine di coloro che non sono degni di tale nome: bisogna dunque, secondo la parabola del seminatore, gettare la semente con larghezza e lasciare a Dio il compito di farlo germinare. L'opera di educazione e di elevazione morale non è mai diretta verso l'individuo come tale, ma verso l'unità spirituale che è il suo vero scopo: essa è sempre qualche cosa di universale e di impersonale. Anche quando essa è voce clamante nel deserto, essa non risuona giammai invano.

Noi comprendiamo meglio le ragioni più profonde della realtà e dell'obiettività dell'azione morale sociale, se noi estendiamo le nostre considerazioni all'azione religiosa, che non è solamente unione con Dio, ma unione con tutti quelli che Egli ha eletto. Senza dubbio molte difficoltà sorgono qui. La vita religiosa è intimità e solitudine; la mistica non è in ultimo luogo che un colloquio dell'anima con Dio che è presente all'anima nel suo interno, nel suo essere più segreto. Quante volte questo motivo ritorna nei sermoni di M. Eckart! La vita eremitica, che sembra disporre alla santità ed all'unione con Dio molto più della vita cenobitica, ha una grande importanza nella vita religiosa. Ma qui bisogna considerare le cose più profondamente, senza vedere nell'unione esteriore una semplice manifestazione, il cui risultato è indifferente per sè e cercarne il principio ed il

valore nell'unità interiore degli spiriti, che non conosce nè i limiti, nè gli ostacoli che impacciano ogni azione esteriore. La vita religiosa non è in generale perfetta senza una chiesa, cioè senza una società religiosa. Ma per chiesa non bisogna intendere soltanto la chiesa visibile; ogni spirito religioso è sempre in presenza della « vera chiesa », della chiesa invisibile che abbraccia tutti gli spiriti del passato e dell' avvenire. Qualunque siano le condizioni sociali nelle quali vive l'uomo, non gli può mai essere negato di nutrire il suo spirito con gli insegnamenti di spiriti simili, che hanno vissuto nel passato; questa comunione è la sola che sia essenziale e necessaria ad ogni spirito religioso. Ed anche se gli è negato di nutrire il suo spirito con gli insegnamenti di spiriti simili, non deve lamentarsi di essere un profeta nel deserto, poichè ogni opera dello spirito può sperare di arrivare un giorno, sotto una forma o l' altra, agli spiriti per i quali era stata concepita, e contribuire alla conservazione della tradizione divina sulla terra. Schopenhauer traccia qui bene questa connessione ideale degli spiriti nel passaggio memorabile della seconda prefazione al « *Mondo come volontà e come rappresentazione* », dove si consola dell' indifferenza dei contemporanei con il pensiero che ogni opera di valore finisce un giorno o l'altro di trovare degli spiriti capaci di riconoscerla. « La verità o la luce che un uomo ha scoperto potranno un giorno colpire altri esseri pensanti, commuoverli, consolarli e parlare al loro spirito come altri spiriti simili a noi hanno parlato, e ci hanno consolato in questo deserto della vita ».

Ma questa comunione profetica con gli uomini non è ancora la manifestazione di una comunione più alta che è già, sotto un certo aspetto, trascendente. Vi sono stati dei grandi spiriti che sono stati solitari nel loro secolo più che nel nostro: Scoto Erigena, Seb. Franck, B. Spinoza. La loro vita sarebbe stata vana se la « *De divisione naturae* » fosse stata soppressa o se l'*Etica* fosse perita? I martiri ignorati sono morti invano? Basta porsi questa questione per comprendere che vi ha, al disopra della storia, un regno di rapporti spirituali, dove noi possiamo intravedere qualche cosa di eterno e di immutabile.

La nostra azione nel presente e nel futuro, benchè soggetta alle vicissitudini delle cose sensibili, è già in noi stessi qualche cosa di obiettivo, quale sia la sua riuscita esteriore. Essa ha dunque un dovere nella sfera nella quale viviamo, ma i suoi risultati non hanno importanza dal punto di vista dell'assoluto, si può impedirli o distruggerli senza che la vita, di cui sono gli indici, ne siano toccati. Ciò che vi è di essenziale in ogni forma di azione morale è unicamente la direzione della vita interiore, l'adesione sempre più profonda dello spirito all'ordine divino. Noi possiamo pertanto alla fine di queste considerazioni ritornare da Hegel a Kant: « la vita morale è bene qualche cosa che va al di là dell'individuo ed ha per fine ideale un regno degli spiriti, ma questo regno è puramente interiore, è la vita perfetta dello spirito nella sua perfetta unità. In questa vita risiede la realtà assoluta, il fondamento obiettivo assoluto di ogni azione morale: fondamento che dirige e sostiene, in tutte le sue vicende, la volontà buona, e le conferisce il valore che è il prezzo della dedizione alla realtà ed alla verità ».

INDICE - SOMMARIO

I. - *La possibilità della morale* . . . . . pag. 1

Moralità spontanea e moralità obiettiva - Criteri per la validità obiettiva de la morale - La morale razionale.

II. - *Il carattere geniale della morale* . . . . » 13

L'imitazione e la creazione nella vita morale - Genialità e progresso morale - L'opera dei novatori nella vita morale.

III. - *La religione come visione geniale della vita* . » 19

La creazione intellettiva come forma di rivelazione spirituale La visione morale e sue forme - Religione e moralità - Le religioni morali - Filosofia e religione.

IV. - *Rapporti della religione con la morale* . . » 28

Le morali autonome: la morale naturalista - la morale edonista ed utilitaria - La giustificazione delle morali autonome in una visione spirituale unitaria della vita morale - La morale filosofica - Le divergenze filosofiche e la religione.

V. - *La visione religiosa della realtà* . . . » 39

Visioni filosofiche e visioni religiose della realtà - L'esigenza dell'unità carattere comune delle grandi filosofie - La vita morale come un momento dell'aspirazione dello spirito verso l'unità.

VI. - *La moralità sociale* . . . . . » 55

L'amore come forma della moralità - L'estensione sociale della vita morale - I mezzi di educazione sociale - La scuola educatrice - L'istruzione religiosa - Politica ed economia in rapporto alla morale cristiana.

VII. - *Valore sociale della morale religiosa* . . pag. 67

Decadenza della vita religiosa - Materializzazione della funzione religiosa - Scissione fra il cristianesimo dogmatico e il pensiero moderno - Decadenza intellettuale e morale delle chiese cristiane - Le filosofie negative - Decadenza morale e degenerazione politica - Le lotte sociali.

VIII. - *L'obbiettività assoluta è soltanto per noi un ideale normativo*. . . . . » 78

L'ideale morale e la sua realizzazione - Assolutezza della morale e relatività della sua attuazione - Morale assoluta e morale empirica - Obbiettività e progresso morale.

Gen. 1963

Prezzo netto L. 25